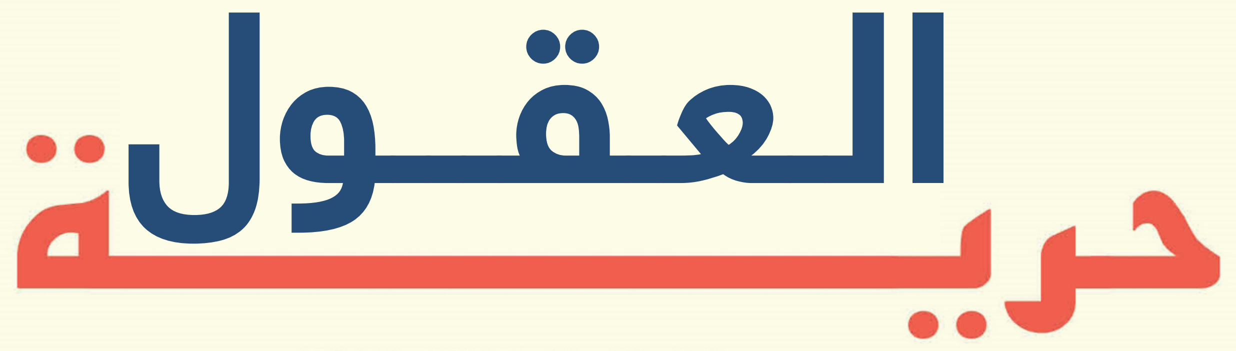
«لقد كتب مصطفى أكيول قصة مغامرة فكرية مثيرة ستجتذب انتباه إخوانه المسلمين، وترفع آمالنا نحن غير المسلمين في جميع أنحاء العالم.»

— **جاك مايلز**، الكاتب الحائز على جائزة بوليتزر

إعادة فتح

عقل

A RETURN TO REASON,



FREEDOM,



AND TOLERANCE

مصطفى أكيول

مؤلف كتاب إسلام بلا تطرف


IDEAS
beyond
borders


Bayt al-Hikma 2.0

إعادة فتح العقول المسلمة

عودة إلى العقل

والحرية

والتسامح

تأليف

مصطفى أكيول

ترجمة

رزان حميدة ميرا جندي حازم موسى حبيب زريق

حسام شبلي زينب أحمد عبد المعين السباعي

مراجعة

أحمد رضا

قائمة المحتويات

مقدمة

ليلة برفقة شرطة الدين

إن كل من بإمكانه تحرير عقل مسلمي الملايو يمثل تهديدًا خطيرًا. لهذا السبب كان على السلطات توجيه اللوم لمصطفى أكيول. لقد احتجزته واستجوبته وصيّرت مستقبله الوشيك مجهولًا.

– مريم مختار، صحفية ماليزية، أكتوبر 2017 [1]

في 21 سبتمبر 2017، شرعت في رحلة طويلة جدًا من بلدة ويليسلي الصغيرة في ماساتشوستس، إلى كوالالمبور، عاصمة ماليزيا، دون أدنى فكرة عما كان يتربص لي في هذه البقعة القصية من العالم.

في ذلك الوقت، كنت زميلًا زائرًا في مشروع الحرية في كلية ويليسلي – وهو مبادرة تهدف إلى الاعتزاز بالقيم الليبرالية الكلاسيكية، مثل حرية التعبير في الأوساط الأكاديمية الأمريكية. وما قادني إلى ماليزيا كان مبادرة ليبرالية أيضًا، وإن كانت تنشط في محيط مختلف جدًا. سميت المبادرة جبهة النهضة الإسلامية (IRF)، وهي منظمة صغيرة إلا أنها جريئة في التعبير، أسسها مسلمو الملايو المخلصون الذين تحدوا التفسيرات القمعية وغير المتسامحة للإسلام في بلادهم – بحجج من الإسلام ذاته.

ومعرفتي بجبهة النهضة الإسلامية لها سجل حافل. فالمنظمة استضافتني في ماليزيا ثلاث مرات من قبل، إذ نظمتْ ندوات في الجامعات والمعاهد والأماكن العامة الأخرى. وفي عام 2016، نشرتْ أيضًا نسخة من كتابي لعام 2011 بلغة الملايو، *إسلام بلا تطرف: قضية مسلم من أجل الحرية*. كان الزعيم المؤسس لجبهة النهضة الإسلامية، الدكتور أحمد فاروق موسى، يستمد الحماس من الاهتمام الذي أولاه مسلمو الملايو لآراء الأجانب كرأيي. ولم يساوره القلق إلا من «محاكم التفتيش» التي لم أكن أدرك خطورتها بعد.

في هذه الرحلة، كان الحدث الأول في جدول أعمالي مناقشةً عامةً حول كيفية ازدهار اللاهوت العقلاني والفلسفة في مطلع الإسلام وكيف أن انحدارهما لاحقًا كان إيذانًا «بانتحار فكري» ما يزال يطاردنا – كما سنرى أيضًا في هذا الكتاب. على مرأى ومسمع جمهور يقظ، جادلت بأننا نحن، المسلمين، بحاجة إلى إعادة النظر في بعض الأفكار التي حُظرت علينا باعتبارها «بدعة» منذ نحو ألف عام.

في اليوم التالي، في مكان عام آخر في كوالالمبور، تحدثت في المناقشة الثانية على جدول أعمالي عن موضوع حساس: الردة عن الإسلام.[2] إنه موضوع حساس، فبينما قد تظن أن أي شخص لديه الحق في تغيير دينه، تعتقد قلة من المسلمين أنه إذا كان الدين المتروك هو الإسلام، فإن المرتد يستحق عقوبة الإعدام. تطبَّق هذه العقوبة في نحو اثنتي عشرة دولة «إسلامية»، مثل المملكة العربية السعودية أو إيران، في حين يفتخر الماليزيون بأنهم أكثر «اعتدالًا». فبدلًا من إعدام المرتدين، يرسلونهم إلى مراكز إعادة التأهيل حيث يمكن احتجاز الأشخاص مدة ستة أشهر «لتعليمهم» و«تصحيحهم».[3]

ناقشت في خطابي أنه لا ينبغي إعدام المرتدين ولا «إعادة تأهيلهم»، بل تركهم وشأنهم مع ضميرهم. وأشرت إلى العلماء الإسلاميين الذين يتبنون آراء إصلاحية في هذا الصدد، وذكّرت أيضًا جمهوري بالعبارة القرآنية: لا إكراه في الدين.[4] نعم، لقد شرحتُ أن الردة جريمة يُعاقب عليها بالإعدام في القانون الإسلامي الكلاسيكي، ولكن هذا لا يعكس إلا أعراف العصور الوسطى التي بموجبها ترك المجتمع الديني يتضمن أيضًا الخيانة السياسية. ونوهت بأن الزمن قد تغير، ويجب أن تتغير قوانيننا ومواقفنا أيضًا.

في نفس الخطاب، أضفت أيضًا أنه إذا فقد المسلم إيمانه بالدين، فلن ينفع إملاء الأوامر في شيء. لأن الإيمان اقتناع صادق في القلب والعقل، لا يمكن فرضه من الخارج. وقلت مشددًا: «ليس الإيمان بشيء يمكنك *حراسته*».

حسنًا، وكما يقول المثل، اذكر الذيب وهيئ له القضيب.

حين انتهت المناقشة وكنت أهمّ بالرحيل، دنت مني مجموعة من الرجال الجادين. سأل أحدهم: «هل أنت مصطفى أكيول؟». قلت: «نعم»، متسائلًا من يكون. قال الرجل: «*السلام عليكم*». «نحن *شرطة الدين*». ثم أظهر لي بطاقته التي عرّفت وظيفته حقًا على أنه «ضابط تطبيق الدين».

أراد الضباط «طرح بعض الأسئلة» فقط. فمن المفترض أنهم سمعوا «شكاوى» عن خطابي، والآن سيحققون في ما قلته. قال كبير الضباط: «حصلنا على شريط فيديو مسجل لحديثك». «سنشاهده ثم نعلمك بالخطوة التالية». وسألني أيضًا هل استشهدت حقًا بالعبارة القرآنية «لا إكراه في الدين». أكدت له: «نعم»، متسائلاً ما المشكلة في ذلك.

وأشار الضباط أيضًا إلى أن محاضرتي المخطط لها في اليوم التالي لا تعجبهم – وهي محادثة حول كتابي الأحدث، *يسوع الإسلامي: كيف أصبح ملك اليهود نبيًا للمسلمين*. من الواضح أن المشكلة كانت في العنوان الفرعي للحدث الذي يقول: «القواسم المشتركة بين اليهودية والمسيحية والإسلام». أخبرني كبير الضابط بوضوح: «نحن لا نحب هذا النوع من الأشياء»، ما جعلني أتذكر الهوس السائد في البلد برسم حدود واضحة بين الديانات الإبراهيمية – إلى حد من السخافة يتمثل في منع المسيحيين من استخدام كلمة «الله» التي يستخدمها المسيحيون العرب منذ قرون دون أدنى شك.[5]

بعد هذا الاستجواب القصير، سمحت لي شرطة الدين بالرحيل، وظننت أن الأمر انتهى هنا.

إلا أني في صباح اليوم التالي استيقظت في غرفتي بالفندق لأقرأ في وسائل إعلام الملايو أنني استُدعيت إلى مقرهم الرئيسي – إلى الوزارة الحكومية التي تسمى إدارة الشؤون الإسلامية في المناطق الاتحادية، أو جاوي باختصار. اقترح المستضيفون أنه ينبغي أن نلغي محاضرتي الأخيرة وأن أغادر البلد في أسرع وقت ممكن، للتعامل مع أسئلة جاوي عن طريق محام ومن بعيد. أخذت بهذه النصيحة، فحزمت حقائبي وابتعت هدايا تذكارية لزوجتي وتوجهت إلى مطار كوالالمبور الدولي. في الساعة الثامنة مساءً تقريبًا، سجلت وصولي إلى المطار وحصلت على بطاقة الصعود إلى الطائرة. لكنني حين وصلت إلى منطقة الرقابة على الجوازات، أدركت أن مغامرتي في ماليزيا لم تنته بعد.

زيارة «محاكم التفتيش»

اضطربت قليلاً الضابطة التي ألقت نظرة على جواز سفري حين أدخلت اسمي في حاسوبها. ثم قالت: «عليك الانتظار، يا سيدي». اتصلت بعدها ببعض ضباط الشرطة الذين اتصلوا بضباط شرطة آخرين، وسرعان ما اصطحبوني إلى وحدة الشرطة في المطار. هناك، علمت أن جاوي قد أصدرت أمرًا باعتقالي على مستوى البلاد للتأكد من أنني لم أغادرها بعد.

كانت تلك مجرد البداية لليلة عصيبة. فقد نُقلت من المطار إلى مركز شرطة قريب، ثم إلى مبنى رسمي آخر عبر إجراءات متثاقلة وكذلك مسافات طويلة حول عاصمة الملايو غير المألوفة. أخيرًا، نحو الخامسة صباحًا، نُقلت إلى مقر جاوي الرئيسي حيث أوقفت في غرفة الاحتجاز. لم يكن أحد فظًا أو قاسيًا معي، لكن العديد من المجهولين كانوا مثيرين للقلق. واستغرقت في التفكير بأطفالي وزوجتي التي أنجبت ابننا الثاني قبل أسابيع قليلة من وصولي إلى ماليزيا.

في الساعة الثامنة صباحًا تقريبًا، فُتح بابي وقيل لي إننا متجهون إلى «محكمة الشريعة». أخيرًا، بعد رحلة طويلة أخرى وبعض الانتظار، دخلت المحكمة التي لا بد أنها «محاكم التفتيش» التي كان الدكتور موسى يتحدث عنها. وجدت ضابطتين شابتين محجبتين تجلسان بجانب رجل دين كبير في السن ذي لحية طويلة – هو «القاضي الشرعي». لمدة ساعتين، سألوني عن سبب مجيئي إلى ماليزيا، ومن «حرضني»، ولمَ لم أطلب «الإذن» من السلطات من أجل «تعليم الإسلام». كانوا محترمين، ولكن صارمين أيضًا. ومما يثير الدهشة أنهم سألوني مجددًا بأي سلطة استشهدت بالعبارة القرآنية «لا إكراه في الدين».

أخيرًا، جاءت النهاية السعيدة لهذه الحادثة المقيتة. وابتهجت لسماع جملة «سنطلق سراحك». أضافت إحدى الضابطتين: «هذا درس، فلا تأتِ إلى ماليزيا مجددًا وتُعلم الإسلام من دون إذن».

حالًا، بعد ثماني عشرة ساعة من الاحتجاز، أُطلق سراحي. وأول شيء فعلته كان الاتصال بزوجتي ريادا. علمت منها أن ما أنقذني لم يكن مجرد حظ. فبعد أن أبلغها الدكتور موسى باعتقالي عبر الهاتف، اتصلت على الفور بإسطنبول لتحذير والدي المفكر العام التركي البارز، طه أكيول، الذي طلب المساعدة من بعض أصدقائه المؤثرين، من أبرزهم عبد الله غول، رئيس تركيا السابق وديمقراطي ليبرالي مسلم نادر. فاتصل مكتب السيد غول في إسطنبول على الفور بمكتب صاحب السمو الملكي سلطان نزرين شاه، وهو حاكم بارز في النظام الملكي الاتحادي المعقد في ماليزيا. وسرعان ما اتصل الدكتور عفيفي العكيتي، مستشار السلطان والباحث في جامعة أكسفورد، بمسؤولي المحكمة. أيًا كان ما قيل، من الواضح أنه قد أفلح. فبعد عدة ساعات، رافقني الدكتور العكيتي بلطف إلى طائرتي التي ركبت على متنها هذه المرة دون أي مشكلة.

ومع ذلك، بعد أيام من مغادرتي، حظرت الحكومة الماليزية كتابي *إسلام بلا تطرف* مع نسخته بلغة الملايو، *إسلام تانبا كيكستريمان*. إذ أعلن القرار نائب رئيس الوزراء آنذاك أحمد زاهد حميدي الذي قال إن الكتاب «غير مناسب للمعايير المجتمعية هنا».[6] استهل ذلك عملية قانونية طويلة، إذ مضت جبهة النهضة الإسلامية إلى المحكمة العليا في البلاد لرفع الحظر عن الكتب. لكن في أبريل 2019، أيدت المحكمة العليا حظر الحكومة. في المقابل، قدم معهد كاتو في واشنطن العاصمة، الذي انضممت إليه في سبتمبر 2018 كزميل أقدم يركز على الإسلام والحداثة، نسخةً من الكتاب بلغة الملايو مجانًا، ليحمّله في الحال الآلاف من قراء الملايو.[7] لم تستسلم السلطات الماليزية، لذلك لم نستسلم نحن أيضًا.

«لا إكراه» – وحدوده

ما الذي أفزع سلطات الملايو كثيرًا بشأن رسالتي؟ دار هذا السؤال في ذهني من اللحظة التي أطلقت فيها شرطة الدين سراحي. وفي أثناء البحث عن إجابة، تذكرت التفصيل الغريب في الاستجواب: بأنهم امتعضوا مني لاقتباس العبارة القرآنية «لا إكراه في الدين». وهي ضمن آية قرآنية أطول تكون بكاملها كما يلي:

لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ فَمَن يَكۡفُرۡ بِٱلطَّٰغُوتِ وَيُؤۡمِنۢ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱسۡتَمۡسَكَ بِٱلۡعُرۡوَةِ ٱلۡوُثۡقَىٰ لَا ٱنفِصَامَ لَهَاۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ.[8]

ومع أن هذه الآية موجودة دائمًا في القرآن، فقد نالت الجملة القصيرة في بدايتها أهمية بالغة في العصر الحديث، إذ قدمت شعارًا عالميًا للمسلمين ذوي العقلية الليبرالية. ففي بضع كلمات بسيطة، بدا أنها تستبعد أي إكراه في الأمور الدينية. وصحيح أن بقية الآية انتقلت إلى نبذ «الطاغوت» وإعلان التوحيد باعتباره «الرشد»، فذلك ما تفعله الأديان: إنها تدعي الحقيقة. لكن هذا الادعاء بالحقيقة جاء بوضوح مع إعلان «لا إكراه»، أو بعبارة أخرى، الحرية.

ومع ذلك، لم يحب جميع المسلمين هذه الحرية القرآنية. وقد رأيت بعض الترجمات السعودية تحصرها بإدخال بضع كلمات إضافية بين قوسين في عبارة «لا إكراه».[9] وحين راجعت موقع جاكيم، وهي إدارة التنمية الإسلامية الماليزية، اكتشفت نفس الشيء. إذ كُتبت عبارة «لا إكراه» على النحو التالي:

لا إكراه في الدين (في أن تصبح مسلمًا).[10]

كان لهذا الإدخال الصغير بين قوسين عواقب وخيمة، فقد حصر عبارة «لا إكراه» في مجرد السماح لغير المسلمين بالبقاء خارج المعتقد. لكن هؤلاء المسلمين مسبقًا لا يحق لهم المغادرة. وهم معرضون أيضًا للإكراه في ممارسة المعتقد. بعبارة أخرى، لقد منحت جرة القلم الصغيرة هذه شرطة الدين سلطتها لإملاء الإسلام – وهي السلطة ذاتها التي تحديتها.

ومع ذلك، لكي نكون منصفين، إن جرة القلم الصغيرة هذه لم تكن أيضًا غير مبررة، فعبارة «لا إكراه» لها في الواقع معنى محدود في أعين مفسري ما قبل الحداثة للقرآن الذين أسسوا التقاليد الإسلامية السائدة. وجادل البعض في أن الآية كانت ببساطة تتحدث عن حادثة تاريخية محددة دون أي تضمينات أوسع. وأشار آخرون إلى أن الآية كانت تتعلق فقط بعدم إجبار المسيحيين واليهود على قبول الإسلام، ليس إلا. حتى أن البعض اعتقد أن عبارة «لا إكراه» قد «نسختها» آيات أخرى من القرآن، إذ أمرت بقتال «الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر».[11] وجادل البعض أيضًا أن إرغام الناس على قبول الإسلام «بالسيف» لا يُعتبر حتى إكراهًا، لأن ذلك في مصلحتهم.[12]

علاوة على ذلك، زاد الحديث، وهو القول المنسوب إلى النبي محمد (صلى الله عليه وسلم)، تهميش روح الآية، إذ جاء فيه صراحة «من بدل دينه فاقتلوه».[13] وسواء أقال نبي الإسلام هذا أم لا، هو سؤال جيد سنتحرى عنه في الفصول اللاحقة. لكن الباحثين الكلاسيكيين أخذوا به دون تمحيص، واتفقوا بـ«الإجماع» على وجوب إعدام المرتد – بعد استتابته بضعة أيام.

لهذا السبب لم تكن السلطات الماليزية تختلق شيئًا جديدًا بالكامل «بتحرير» ترجمة عبارة «لا إكراه» لكي تحصر نطاقها بالذين لم يسلموا بعد. فقد استندوا إلى ثقل التقاليد الإسلامية بكامله. وفي المقابل، كان المسلمون الليبراليون، من أمثالي، يسعون لشيء جديد.

مسألة تنوير

لا يُراد بهذه القصة تشويه سمعة ماليزيا. فهي بلد جميل ما زلت أكن له المودة، وأشجع الجميع على زيارته. أشعر أيضًا بأنني محظوظ لخوض هذه التجربة هناك – وليس في البلدان ذات القوانين الأكثر صرامة، كالمملكة العربية السعودية أو إيران مثلًا. إن ماليزيا أكثر «اعتدالًا» عند مقارنتها بتلك الديكتاتوريات الدينية حيث يمكن أن يخوض النقاد الليبراليون تجارب أكثر قتامة.

لكن المشكلة لا تتعلق بماليزيا، ولا بأي بلد آخر محدد. إنها تكمن في تفسير الإسلام الذي يكون وفقًا للمعايير الحديثة سلطويًا وغير متسامح. ويتجلى في القوانين والمؤسسات التي ترغم النساء على تغطية رؤوسهن، أو تعتبرهن أقل شأنًا من الرجال. إنه يسجن الناس أو يجلدهم أو يقتلهم لانتقاد الإسلام أو حتى لتقديم تفسيرات بديلة له. إنه يشيطن المسيحيين واليهود وغيرهم، وحتى إخوانهم المسلمين الذين يصادف انتماؤهم إلى طائفة مختلفة.

ضع في الحسبان أن هذه مشكلة منفصلة عن الإرهاب باسم الإسلام كما تمارسه الجماعات المسلحة مثل داعش أو القاعدة أو بوكو حرام. فهؤلاء الإرهابيون «متطرفون» حقًا، بمعنى أن عنفهم الغشوم، الذي يستهدف العديد من المسلمين أيضًا، يجد دعمًا هامشيًا جدًا في العالم الإسلامي. ومع ذلك، فإن مشكلة اللاليبرالية الدينية ليست هامشية. ويكفي القول إن أكثر من 60 في المائة من المصريين أو الباكستانيين يعتقدون أنه يجب إعدام المرتدين أو رجم الزناة.[14]

في الغرب، خاصة في العقود القليلة المنصرمة، اجتذبت هذه المشكلة اهتمامًا كبيرًا، ولكن فروقاتها الطفيفة غالبًا ما كانت تضيع في الشد والجذب بين معسكرين متعارضين.

على أحد الجانبين، نجد المدافعين الذين يجادلون بأنه ببساطة ما من مشكلة في الإسلام في يومنا هذا. ويقولون إنها مجرد ثلة من المتطرفين الذين «لا علاقة لتعصبهم بالإسلام». وغالبًا ما تكون نواياهم حسنة في الدفاع عن المسلمين من التعصب الأعمى، لكنهم يفعلون هذا من خلال صرف الانتباه عن المشاكل الحقيقية.

وعلى الجانب الآخر، الكارهون للإسلام الذين يتلقّطون كل المشاكل في الإسلام اليوم لتصوير الدين بأكمله بأحلك الأوصاف. إنهم لا يرسمون صورة مجحفة للواقع فحسب، بل يروجون أيضًا للتعصب الأعمى ضد المسلمين، ما يساعد فقط على تعميق المشكلة المطروحة.

لذلك، إن تبني رأي أكثر إنصافًا بشأن الإسلام ضروري، ويمكن أن يساعد منظور تاريخي ومقارن على ذلك.[15] فالإسلام هو آخر الديانات الإبراهيمية الثلاثة الكبرى، ومعظم المشاكل التي نراها فيه اليوم موجودة أيضًا في الديانتين الأخريين – اليهودية والمسيحية. ويتضمن تاريخ المسيحية، خصوصًا، العديد من وقائع الإكراه والعنف باسم الله. فمنذ بضعة قرون فقط حُرق «الزنادقة» أو «الساحرات» أحياء في أوروبا، وسفك الكاثوليك والبروتستانت دماء بعضهم بعضًا. في تلك الأزمنة السابقة للحداثة، أثبت الإسلام في الواقع أنه دين أكثر تسامحًا. لهذا السبب هاجر اليهود السفارديون إلى الأراضي الإسلامية عام 1492 هربًا من اضطهاد إسبانيا الكاثوليكية. ولهذا السبب أشاد الفيلسوف الفرنسي جان بودان (المتوفى عام 1596)، الذي دعا إلى التسامح الديني، بـ«الإمبراطور العظيم للأتراك» الذي «يسمح لكل إنسان بالعيش وفقًا لضميره».[16]

لكن الأمور بدأت تتغير جذريًا مع بزوغ عصر التنوير وألمع نتاجاته: الليبرالية. إذ ظهرت قيم جديدة، كحرية التعبير أو حرية الاعتقاد أو المساواة أمام القانون، ما رسخ إحساسًا بحقوق الإنسان لا مثيل له في أي من حضارات ما قبل الحداثة. وبالمقارنة معها، بدت معايير الحضارة الإسلامية بالية بتزايد.

لا شك أنه منذ القرن التاسع عشر، اتخذ بعض المسلمين خطوات مهمة للحاق بالركب. وفي الآونة الأخيرة، لخص المؤرخ البريطاني كريستوفر دو بيليغ هذه الجهود على أنها «التنوير الإسلامي».[17] ومع ذلك، أثارت هذه الحملة ذاتها –من ضمن نزعاتها السلطوية– «التنوير المضاد في الإسلام».[18] إنها ردة فعل تزعمها الذين يسميهم الباحث خالد أبو الفضل «متشددين» –وهم مجموعة واسعة من السلفيين والإسلاميين والمحافظين الصلبين– يؤدون دور المدافعين عن الأرثوذكسية الإسلامية ضد القيم الليبرالية الحديثة. وأسوأ من ذلك، أنهم غالبًا ما يكونون أكثر حزمًا من الأرثوذكسية نفسها، بسبب طبيعتهم الرجعية والسلطات الجديدة للدولة البيروقراطية الحديثة.

يُراد بهذا الكتاب أن يكون تدخلًا في أزمة الإسلام الكبيرة هذه. ويهدف إلى المساعدة في دفع عجلة التنوير الإسلامي بتقديم حجة شاملة له – وربما أهم من ذلك، بتفكيك الحاجز اللاهوتي الذي يعرقله.

ومع ذلك، لدي نقطة مهمة يجب أن أؤكد عليها: بعبارة «التنوير الإسلامي» إني أعني التنوير *الإسلامي*. بصياغة أخرى، أنا لا أتحدث عن تبنٍّ شامل للتنوير الغربي الذي له جوانبه المظلمة، مثل المركزية الأوروبية أو العنصرية أو «عبء الرجل الأبيض» أو العلمانية غير الليبرالية التي تنامت في فرنسا خصوصًا. وإنما أتحدث عن إيجاد قيم التنوير –وهي العقل والحرية والتسامح– في التقاليد الإسلامية نفسها.

لحسن الحظ، إن تلك القيم موجودة حقًا في التقاليد الإسلامية – ولكنها غالبًا ما تكون مجرد بذور غير مزروعة، أو مسارات منسية، أو حتى أصوات مكتومة. ولمفارقة التاريخ الكبيرة، أن تلك الأصوات المكتومة كانت أكثر تأثيرًا في حضارة أخرى: هي العالم الغربي.

من تلك المفارقة، سنبدأ الآن *بإعادة فتح عقول المسلمين*. وسنعود إلى أوروبا الحديثة المبكرة وننظر في رواية فلسفية أبهرت المفكرين البريطانيين والفرنسيين والألمان والهولنديين – إنها رواية فلسفية كتبها منذ قرون فيلسوف عربي من إسبانيا المسلمة.

The Improvement of

HUMAN REASON,

Exhibited in the LIFE of

Hai Ebn Yokdhan:

Written in *Arabick* above 500 Years ago, by *Abu Jaafar Ebn Tophail.*

In which is demonstrated,

By what Methods one may, by the meer **Light of Nature**, attain the Knowledg of things **Natural** and **Supernatural**; more particularly the Knowledg of God, and the Affairs of another Life.

Illustrated with proper FIGURES.

Newly Translated from the Original *Arabick*, by *SIMON OCKLEY*, A. M. Vicar of *Swavesey* in *Cambridgshire*.

With an APPENDIX,

In which the Possibility of Man's attaining the True Knowledg of GOD, and Things necessary to Salvation, without **Instruction**, is briefly consider'd.

LONDON: Printed and Sold by *Edm. Powell* in *Black-friars*, and *J. Morphew* near *Stationers-hall*. 1708.

غلاف إصدار عام 1708 لترجمة سيمون أوكلي الإنجليزية لحي ابن يقظان

الفصل الأول

رجل عصاميّ: حيّ بن يقظان

التنوير هو انسلاخ الإنسان من القصور الذي يفرضه على نفسه. والقصور هو عجز المرء عن استخدام فهمه إلا بتوجيه من الآخر.

– إيمانويل كانت، «ما التنوير؟» (1784)

في عام 1671، نشر إدوارد بوكوك، وهو ابن أحد المستعربين الشهيرين في جامعة أكسفورد ويحمل اسمه، كتابًا بعنوان *فيلوسوفوس أوتوديداكتوس*، أو *الفيلسوف الذي علّم نفسه*. وكانت هذه الترجمة اللاتينية لمخطوطة باللغة العربية صادفها والده منذ نحو أربعين عامًا في حلب حيث كان يعمل ملحقًا دينيًا لشركة المشرق. للوهلة الأولى، يبدو الكتاب كأنه رواية مغامرات، لكنه كان أيضًا أطروحة فلسفية توضح قوة العقل البشري.

لا نعلم ماذا توقع بوكوك من ترجمته، لكننا نعلم أن الكتاب حقق نجاحًا كبيرًا. فسرعان ما بدأ الباحثون الزائرون لأكسفورد يتوسلون للحصول على نسخ من الكتاب بالنيابة عن زملائهم في الخارج الذين سمعوا عنه. وأعرب سكرتير السفارة البريطانية في باريس الذي جلب الكتاب للباحثين في السوربون الذين «قرأوه جميعًا واستحسنوه»، عن أسفه لنفاد النسخ المخصصة للتوزيع. وطلب زميل سويسري لبوكوك نسخة لأسقف فرنسي «يترقبها بفارغ الصبر».[1]

لا عجب أن أعقب ذلك صدور طبعات عديدة وترجمات أخرى. ففي عام 1672، بعد عام من ترجمة بوكوك اللاتينية، صدر الكتاب باللغة الهولندية. وبعد ذلك بعامين، نُشرت ترجمة إنجليزية للاهوتي إسكتلندي، لتتبعها ترجمة إنجليزية أخرى لكاهن كاثوليكي في عام 1686، وأخيرًا صدرت ترجمة ثالثة للنسخة العربية الأصلية عام 1708 لسيمون أوكلي، وهو أستاذ اللغة العربية في جامعة كامبريدج. وفي عام 1726، نُشر الكتاب أيضًا باللغة الألمانية.

لقد حقق *فيلوسوفوس أوتوديداكتوس* نجاحًا كبيرًا لأنه أبهر قرّاءه. وتضمن هؤلاء، حتى قبل ترجمة بوكوك بفترة طويلة، جيوفاني بيكو ديلا ميراندولا، وهو الفيلسوف البارز في عصر النهضة الذي كتب خطابه الشهير *خطاب في كرامة الإنسان*.[2] شمل المعجبون اللاحقون بالكتاب «الفلاسفة الطبيعيين» أو العلماء، كما كان يطلق عليهم في ذلك الوقت، من أمثال روبرت بويل الذي يُعد اليوم على نطاق واسع أول كيميائي حديث، إلى جانب مفكري عصر التنوير مثل باروخ سبينوزا وغوتفريد فيلهلم لايبنتس. ويعتقد بعض الباحثين أن الكتاب ربما ألهم جون لوك، وهو أبو الليبرالية السياسية، لوضع مفهوم *تابيولا راسا* أو الصفحة البيضاء، التي تتصور عقلًا بشريًا حرًا وذاتي التأليف.[3] ويشك البعض أيضًا في أن التأثير قد طال المؤلف دانييل ديفو الذي نشر في عام 1719 ما يُعرف عمومًا بأول رواية إنجليزية: *روبنسون كروسو*.[4]

في الواقع، يبدو الارتباط بين *روبنسون كروسو* وفيلوسوفوس *أوتوديداكتوس* واضحًا، فكلا الكتابين عن رجل منعزل يعيش على جزيرة غير مأهولة. في حين أن الثاني فلسفي أكثر، وكُتب قبل الأول بنحو ستة قرون، وحمل مؤلفه اسمًا أقل ألفة على الآذان الغربية: أبو بكر محمد بن عبد الملك بن محمد بن طفيل.

طريق فردي إلى الحكمة

كان ابن طفيل (المتوفى 86/1185)، كما يُلقب باختصار، موسوعيًا عربيًا مسلمًا من الأندلس، وهي المملكة الإسلامية في العصور الوسطى في جنوب إسبانيا. وقد كتب أطروحات في الطب، لم تنج إلا واحدة منها، وفي علم الفلك أبدى اعتراضات مهمة على النظام البطلمي الذي كان النموذج السائد في عصره. ومع ذلك، لا يضاهي أي من أعماله تأثير الرواية التي شقت طريقها لاحقًا إلى أوروبا باسم *فيلوسوفوس أوتوديداكتوس*. كان الاسم الأصلي للكتاب، الذي كان أيضًا اسم بطله، *حي بن يقظان*، أو حرفيًا «*حي، ابن اليقظة*».

تبدأ قصة حي، التي سنتطرق إليها الآن بإيجاز، على جزيرة هندية باهرة، «تتسم بدرجة الحرارة الأمثل والأكثر اعتدالًا بين جميع بقاع الأرض».[5] إنها مليئة بالنباتات والحيوانات الجميلة، ولكن أول إنسان يظهر عليها يومًا كطفل صغير، هو حي بن يقظان. في ما يتعلق بأصله الذي تركه المؤلف غامضًا،

تُقدَّم لنا نظريتان بديلتان. إحداهما أن البشر يمكن أن يجيئوا إلى الحياة على هذه الجزيرة «من تلقاء أنفسهم دون مساعدة الأب والأم». والنظرية الأخرى أن أميرة على جزيرة قريبة خشيت على حياة طفلها فوضعته على طوف –كالطفل موسى تمامًا– ليصل إلى شاطئ آمن.

أيًا كانت طريقة ظهور حي على الجزيرة، يبدأ الطفل حياته هناك بمفرده، وكان وافر الحظ لترضعه وتتبناه ظبية نعرفها باسم «الأم رو». لما كبر حي، بدأ بفحص العالم الطبيعي من حوله واستخلاص النتائج. في البداية، حسد الحيوانات على كل الأسلحة الدفاعية التي تمتلكها ويفتقر إليها – كالقرون والأسنان والحوافر والأشواك والأظفار. لكنه يدرك لاحقًا أن في حوزته عطايا أخرى. فيداه قادرتان على استعمال الأدوات، أو صنع الأحذية والثياب من جلود الحيوانات النافقة. ويدرك أيضًا أن لديه القدرة على التفكير ووضع الأهداف والإستراتيجيات.

حين يبلغ السابعة من عمره، ينال الضعف من أمه الظبية، رو، وتموت في النهاية. يُفجع حي برحيلها ويريد أن يفعل شيئًا ليعيدها إلى الحياة، ولهذه الغاية، يرغب في فهم سبب موتها. وحين لا يجد أي عيب مرئي على جسدها، يقرر أن يفعل ما كان محظورًا طوال العصور الوسطى: وهو تشريح الجثة. يستخدم حجرًا حادًا لتشريح الجسم، ويمضي إلى القلب فيفحص تجاويفه. لا يستطيع إعادة رو إلى الحياة، إلا أنه يكتشف كيفية عمل نظام القلب والدم. وبالقياس، يبدأ برسم مخطط تشريحي لجسمه أيضًا. حين يشرع جسد رو في التحلل، يتعلم حي أيضًا من الغربان كيفية دفنها – مستحضرًا القصة القرآنية لهابيل وقابيل.[6]

يزداد حي حكمةً مع تقدمه في السن، مارًا بمراحل من النضج مدة كل منها سبع سنوات. ويكتشف المزيد عن العالم الطبيعي من خلال قدرته المتطورة على التحري المنطقي. فيدرس أطراف الحيوانات ويصنفها إلى أنواع وضروب. ويبدأ أيضًا بتسخير العالم الطبيعي لمنفعته من خلال استخدام النار، وغزل الصوف، وبناء منزل ومخزن له، وتدجين الطيور لمساعدته في الصيد، أو ترويض الخيول والحمير البرية. بفضل كل ملاحظاته وتجاربه، يكتسب «أعلى درجة من هذا النوع من المعرفة قد يبلغها علماء الطبيعة الأكثر تبحرًا يومًا». وعلى حد تعبير مستشرق فرنسي من أوائل القرن العشرين «يشكل هذا الجزء من الرواية موسوعة ممتعة ومنسقة تنسيقًا مبتكرًا».[7]

ثم في سن الثامنة والعشرين، يبدأ حي بالتركيز على الفيزياء. فيلاحظ كيف يتحول الماء إلى بخار، ويكتشف الانتقال من شكل إلى آخر، ويدرك أنه لا بد من سببٍ وراء كل تحول وحركة. ثم يصل إلى فيزياء الأجرام السماوية. إذ نقرأ «لقد فكر مليًا بحركة القمر والكواكب من الغرب إلى الشرق حتى فهم أخيرًا جزءًا كبيرًا من علم الفلك».

بعد كل هذا، يبدأ حي، الذي أصبح الآن متمكنًا في عصوره الوسطى، بالتفكر في الفلسفة. فيسأل نفسه، ما أصل كل هذا العالم الطبيعي المذهل؟ وينظر في النظريتين العظيمتين اللتين كانتا متعارضتين بشدة في ذلك الوقت: أن الكون إما خُلق من العدم، وإما وُجد منذ الأزل. إذ نقرأ: «وفي هذا الصدد، ساورته شكوك جليلة وكثيرة، فلم يهيمن أي من هذين الرأيين على الآخر».

ولأن حيًّا ليس شخصًا دوغمائيًا يتسرع في النتائج دون أدلة، لم ينته به المطاف بإصدار حكم. يخبرنا ابن طفيل: «واستمر عدة سنوات يناقش بين *مؤيد* و*مخالف* لهذه المسألة، إذ طرحت العديد من الحجج القوية نفسها على كلا الجانبين، فلم يرجح أي من هذين الرأيين في حكمه على الآخر». لذا، في ما يتعلق بمسألة أصل الكون، يظل حي متشككًا، وملتزمًا بموقف من عدم اليقين المدروس الذي لن تراه كثيرًا في العصور الوسطى – ولا حتى في يومنا هذا.

ومع ذلك، لا ينتهي المطاف بحي متشككًا بشأن مسألة الله. فهو يجادل بأن علمي الكونيات اللذين ينظر فيهما كلاهما يشير إلى وجود إله. لو أن الكون خلق من العدم، فلا بد من وجود خالق له. وحتى لو أنه أزلي الوجود، فلا بد أيضًا من وجود المحرك الرئيسي – وهو مفهوم طرحه أرسطو. لذلك، يقتنع حي في النهاية بوجود «كائن قيّوم بالضرورة، عليٍّ وقدير» لا يكتشفه بواسطة وحي أو نبي أو تقليد، وإنما من خلال تفكيره فحسب. ويصبح «عارفًا»، بمعنى آخر، أكثر من مجرد «مؤمن».[8]

أخيرًا، يطور حي حسًا أخلاقيًا أيضًا. ونظرًا لعدم وجود بشر على الجزيرة، يتجسد هذا في رعاية البيئة. فهو يسعى إلى بلوغ شفقة الخالق على الكائنات الحية باتباع نظام غذائي نباتي زاهد والاهتمام حتى برفاهية النباتات. فحين يأكل الفاكهة، دائمًا ما يحفظ بذورها. ويختار أيضًا «نوعًا يتوفر منه الكثير، حتى لا يقضي على النوع بأكمله». هكذا نقرأ عن القواعد الأخلاقية «التي فرضها على نفسه».[9]

خيبة أمل من المتدينين

حين يبلغ حي سن التاسعة والأربعين، نصل إلى منعطف غير متوقع في القصة: وهو ضيف مفاجئ من جزيرة أخرى.

لا تبعد هذه الجزيرة الأخرى جدًا عن جنة حي السرية. لكنها بخلاف الثانية، مليئة بالبشر الذين يعتنقون دينًا خاصًا بهم – أو «ملّة»، كما يسميها ابن طفيل. نتعرف على رجلين من هذه الجزيرة – أمير الجزيرة سلامان، وصديقه الخيّر أبسال. يكون الرجلان شديدي التعلق ببعضهما، لكنهما مختلفان. فأبسال يميل إلى الفلسفة «لإجراء بحث أعمق في باطن الأشياء»، إذ يعتقد أيضًا أن النصوص المقدسة لدى ملّة شعبه تنطوي على معان خفية تتطلب التفسير. أما سلامان، فهو رجل أكثر بساطة. يتبع النصوص المقدسة بأمانة، ملتزمًا «بالمعنى الحرفي»، غير مكدِّر نفسه بالتفسيرات المختلفة، و«محجمًا عن فحص الأشياء والتأمل فيها بحرية».

مع ازدياد تفضيل أبسال للتأمل الانفرادي على ثرثرة المجتمع، يقرر أخيرًا تغيير عالمه. فيستأجر سفينة ليبحر إلى الجزيرة غير المأهولة التي سمع عن جمالها من قبل – وهي جزيرة حي ذاتها. بعد فترة وجيزة من وصول أبسال إلى الشاطئ، يلتقي الرجلان مصادفة ويتفاجأ كلاهما. وتكون دهشة حي أكبر، فهو لم يرَ إنسانًا قط.

يصبح الرجلان صديقين. ويعلِّم أبسال حيًّا لغة البشر. وحين يعرف أبسال بقصة صديقه بأكملها، من ضمنها التأملات التي اكتشف الله من خلالها، تتملّكه الدهشة لأنه يدرك أن «تعليم العقل والنقل متفقان تمامًا».

ثم يروي أبسال لحي قصته وقصة الناس في جزيرته. ويخبره عن «الملّة»، أو الدين، الذي يؤمن به شعبه، والذي تبدو تعاليمه وممارساته منطقية بالنسبة لحي الذي يتحرق لرؤية كل هؤلاء البشر الفضوليين. ومع أن أبسال يخشى ألا تكون هذه الفكرة سديدة، لا يستطيع رفض طلب صديقه. لحسن الحظ، في تلك اللحظة، تضرب سفينة ضالة الجزيرة، فتسنح الفرصة للرجلين للذهاب إلى موطن أبسال.

عند وصولهما إلى المدينة، يعرّف أبسال حيًّا على الناس، حاكيًا لهم قصته المذهلة وممتدحًا حكمته العميقة. يرى حي أن عامة الشعب ملتزمون تمامًا، فهم يحافظون على «أداء الطقوس الظاهرة» للدين، لكن هذا لا يمنعهم من «الانغماس في الأكل» أو الأمور الأخرى التي يعتبرها غير أخلاقية أو

خرقاء. لذلك يبدأ بمشاركة آرائه الفلسفية مع سكان الجزيرة، ليجدهم أجلف من أن يستوعبوها. إذ نقرأ «ظل يناقشهم بلطف ليلاً ونهارًا، ويعلمهم الحقيقة في السر والعلن»، «ما زاد بغضهم له، وجعلهم يتجنبون صحبته». يشرح ابن طفيل أن سكان الجزيرة ليسوا أناسًا سيئين، لكنهم مع ذلك، بسبب عيب في طبيعتهم، لم يسعوا وراءها على الطريق الصحيح، ولم يطلبوها من المنهل الصحيح، ولم يتلقوها بالطريقة الصحيحة؛ بل سعوا إلى معرفتها بالطريقة الشائعة كبقية العالم.

يدرك حي أخيرًا أن هؤلاء الأشخاص ميؤوس منهم، لأن «الخلاف معهم» لم يجعلهم سوى «أكثر عنادًا». ويقرر أن المرشد المناسب لهم ليس عقلهم بل ملّتهم. وينبغي على الحاكم سلامان أن يستمر في إبقائهم «في حدود القانون وأداء الطقوس الظاهرة»، فالأمثل لهم «الاقتداء بأسلافهم الأتقياء وترك المستحدثات».

في نهاية هذا الانكشاف المخيب للآمال على المجتمع الديني، يقرر كل من حي وأبسال تركه في هذه الحالة من التوسط، والعودة إلى عالم حي. إذ يكتب ابن طفيل في الختام: «وهكذا استمرا في خدمة الله على هذه الجزيرة، حتى وافتهما المنية».

«النور الداخلي» في الغرب

كانت حكاية *حي بن يقظان* ممتعة، ولكن ذلك ليس سبب أهميتها. فهي كبعض الأعمال الأدبية الفذة الأخرى، مثل *يوتوبيا* لتوماس مور أو *مزرعة الحيوان* لجورج أورويل، كانت رواية فلسفية. وتُعرف على نطاق واسع كأول رواية فلسفية على الإطلاق. كان الغرض منها توضيح فكرة – أن الإنسان يمكنه أن يستكشف الطبيعة ويستفيد منها بواسطة العقل والتحري، بينما يكتشف أيضًا الأسئلة المهمة حول الوجود والأخلاق. كان الكتاب أيضًا تقديرًا للفرد –الفرد العقلاني– مبينًا أن بإمكانه اكتشاف الحقيقة «دون مساعدة المجتمع أو اللغة أو التقاليد – ولكن دون عوائقها أيضًا» على حد تعبير مترجم حديث للكتاب.[10]

بالنسبة لبعض القراء الحديثين، قد لا تبدو هذه الأفكار مبهرة، وهذا تحديدًا لأنهم قراء حديثون. فنحن نعيش في ظل الحداثة وغالبًا ما نأخذ افتراضاتها الفلسفية كما هي. ولكن ابن طفيل حين كتب قصته، كانت هذه التعاليم غير عادية، إن لم تكن ثورية.

وسيكون تأثيرها ثوريًا أيضًا. لفهم هذا، دعنا نلقي نظرة فاحصة على طريق حي إلى العالم الأنجلوسكسوني. إن أول ترجمة للكتاب باللغة الإنجليزية وضعها مسيحي إسكتلندي يدعى جورج كيث بعد ثلاث سنوات من نص بوكوك اللاتيني. في مقدمة كتابه بعنوان *قصة الفلسفة الشرقية*، يمتدح كيث ابن طفيل الذي على الرغم من أنه كافر «كان رجلًا صالحًا، ومتفوقًا على الكثيرين ممن يحملون اسم مسيحيين».[11] بعد عدة سنوات، في عام 1678، امتدح أيضًا صديق وطالب لكيث يدعى روبرت باركلي، في كتابه *اعتذار للألوهية المسيحية الحقيقية*، قصة «حي بن يقظان... كتاب مترجم من اللغة العربية».[12]

لم يكن إعجاب كيث وباركلي بالكتاب مصادفةً. فقد كانا مبشرين بطائفة بروتستانتية جديدة تسمى جمعية الأصدقاء الدينية – أو كما أصبحوا يعرفون أكثر باسم الكويكرز.[13] كان العنصر الأساسي في عقيدة الكويكرز، وما يزال، هو التركيز على «النور الداخلي» الذي «يعلمنا الفرق بين الصواب والخطأ، والحقيقة والباطل، والخير والشر».[14] ويعتقد الكويكرز أن كل إنسان يحظى بهذا النور الداخلي، بغض النظر عن الطائفة أو الدين أو العرق. وعلى هذا، كل إنسان متساوٍ في القيمة – وهي فكرة تعود جذورها إلى «الإنسانيين المسيحيين» في عصر النهضة.

بالنسبة لبعض المسيحيين الآخرين في ذلك الوقت، الذين اعتقدوا أن النور يشع داخل كنيستهم فقط، لم تكن هذه الكونية جذابة. وحين رأوا الإشارة إلى *حي بن يقظان* في *اعتذار* باركلي، اكتشفوا بسعادة أصل الهرطقة. يشير مصدر كويكري معاصر إلى أن «بعض أعداء الكويكرية أعلنوا أن باركلي استمد مذهبه عن النور الكوني والمنقذ من هذا العمل، وهي تهمة يعتقد المرء أنها تحمل دحضها معها».[15] هذا هو السبب في حذف إشارة باركلي إلى «*حي بن يقظان*» من الطبعات اللاحقة *للاعتذار*. واستمر لاهوت «النور الداخلي» دون الإشارة إلى مصادر غريبة.

رغم ذلك، استمر اللاهوت بنجاح كبير، جاعلًا الكويكرز أبطال ما نسميه اليوم حقوق الإنسان. أسس وليام بن، وهو زعيم كويكري، في عام 1681 مقاطعة بنسلفانيا التي أعلنت الحرية الدينية لجميع سكانها، ما وضع نموذجًا مبدئيًا لوثيقة حقوق الولايات المتحدة. في القرن التالي، تزعم الكويكرز أول

المنظمات المناهضة للعبودية على جانبي المحيط الأطلسي. وتحت قيادة أحد أصدقائهم البارزين، بنجامين فرانكلين، كانوا أول من قدم التماسًا إلى كونغرس الولايات المتحدة لإلغاء العبودية. أدى الكويكرز أيضًا دورًا مفصليًا في ترسيخ حقوق المرأة بدفاعهم الصارم عن تعليم الفتيات وحق المرأة في التصويت. وفي الآونة الأخيرة، كانوا أيضًا فعالين في إنشاء منظمات حقوق الإنسان كمنظمة العفو الدولية.

في المقابل، لم نلغِ نحن، المسلمين، العبودية إلا بفضل تشجيع الحكومات الغربية، بل حتى بضغط منها – كما سنرى في فصل لاحق. وما زلنا نواجه صعوبة في قبول الحرية الدينية – كما ذكرتني شرطة الدين الماليزية بلطف. وما يزال بعضنا يستهجن فكرة مساواة المرأة في الحقوق. وبينما يدين باحثونا المحافظون «حقوق الإنسان»، فإن قادتنا السلطويين الذين يضطهدون معارضيهم يحتقرون منظمات كمنظمة العفو الدولية لتدخلها في «شؤوننا الداخلية» المفترض بأنها رائعة.

يتساءل أحدهم عن السبب. لم ساعدت الأفكار المطروحة في حي *بن يقظان* في إشعال فتيل ثورة فكرية في أوروبا، بينما ظلت واهية في العالم الإسلامي؟

للعثور على إجابة، علينا أن نسبر غور عالم ابن طفيل، وهو عالم الإسلام في العصور الوسطى. وعلينا أن نرى ما كان يحاول هذا الفيلسوف المسلم فعله بروايته وما الصعوبات التي كان يصارعها. علينا أن نغوص، على نحو أدق، في بحر اللاهوت المائج الذي كان يحاول في غماره توجيه سفينة الفلسفة المحطمة.

الفصل الثاني

لماذا يُعد اللاهوت مهمًا؟

(في الإسلام) تنطلق النظرية الفقهية من النقطة التي يصل إليها اللاهوت.

– وائل حلاق، أستاذ الشريعة الإسلامية[1]

إذا سألت مسلمًا عاديًا اليوم عن صنف الإسلام الذي يتبعه، فعلى الأغلب أن الإجابة ستكون إما «سنيًا» أو «شيعيًا». والإجابة الأولى أكثر شيوعًا تسعة أمثال الأخيرة، وهذا لأن ما يقرب من 90 في المائة من مسلمي العالم المعاصرين البالغ عددهم 1.6 مليار من السُنة.

ولكن فيم تختلف النسخة السُنية عن النسخة الشيعية من الإسلام؟ قد تبدو الإجابة على ذلك مفاجئة للغرباء. ذلك أن الاختلاف الأكبر لا يتعلق بالقرآن ولا بالنبي محمد، اللذين يقدسهما جميع المسلمين على حد سواء. بل إن الأمر في الحقيقة يتعلق بمن هو الوريث الشرعي للنبي محمد كأول خليفة له. إذ يتفق السُنة على ما وقع في التاريخ حقًا، ويولون الاحترام للخلفاء الأربعة الأوائل – أبو بكر، وعمر، وعثمان، وعليّ. في حين أن الشيعة لا يقبلون شرعية أحد سوى عليّ وأحفاده اللاحقين. أي، بعبارة الأخرى، يكمن الاختلاف الرئيسي بينهما في النسختين المختلفتين من *التاريخ السياسي*.

وإذا تعمقنا في البحث أكثر، فسنجد أن كل فرد من أفراد السُنة، الذين سنركز عليهم بشكل أساسي في هذا الكتاب، يتبع *مذهبًا* أو «مدرسة» محددة من الآتي: الحنفية، أو الشافعية، أو المالكية، أو الحنبلية، تيمنًا بأسماء مؤسسيها الذين عاشوا قبل أكثر من ألف سنة. وفيم يختلف هؤلاء؟ قد تبدو تلك الإجابة هي الأخرى مفاجئة للغرباء. ذلك أن تلك المدارس تختلف في أمور مثل ما إذا كان أكل المحار مباحًا، أو محل وضع اليدين أثناء الصلاء – أي، بعبارة أخرى، طريقة *ممارسة* الإسلام في كل تفاصيله الدقيقة. وهذا لأنها مدارس تهتم بدراسة *الفقه* الذي يُعرف بأنه الجهد البشري في تفسير الشريعة، أو القانون الإلهي.

وبالطبع، ثمة الكثير حول الإسلام بجانب التاريخ السياسي والفقه. فثمة أيضًا المعتقدات، أو *العقائد*، حول الله، وخصاله، وعلاقته بالعالم والبشر، ومكانة الأخير في الخطة الإلهية. وثمة أيضًا اختصاص يهتم بدراسة تلك المعتقدات يُدعى *الكلام*، وهو يناظر مفهوم اللاهوت المسيحي.

ورغم ذلك *فالكلام* له حضور ضئيل جدًا في عقول المسلمين اليوم. وإذا سألت أحدًا منهم عنه فسيتفاجأ من السؤال. وقد يصف بعضهم أنفسهم على نحو مبهم بأنهم «أشعريون» أو «ماتريديون»، لكن دون فهم قوي لما تنطوي عليه تلك المصطلحات. والأدهى من ذلك أنه حين يحاول بعضهم أن يعرفوا المزيد عن *الكلام* ينصحهم زعماؤهم الدينيون بتجنب فعل ذلك. «اتركوا تلك النقاشات *للعلماء* أو (الباحثين)» هكذا يقول أحد هؤلاء العلماء. «تمسكوا بـ*كلمة* الشهادة وحسب»، وهي أبسط أشكال الإقرار بالإيمان: «أَشْهَدُ أَنْ لَا إله إِلَّا الله، وأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ الله».[2]

إن ضعف اللاهوت، الذي سندعوه *الكلام* من الآن فصاعدًا، لدى السُنة ليس من قبيل المصادفة. وهذا لأنه، بعد القرون الأولى من الإسلام التي تميزت بتنوعها وحيويتها الفكرية، حدث «انخفاض وتهميش شديد للكلام بين السُنة».[3] وبدلًا من ذلك، صار الفقه الاختصاص الرئيسي. ونتيجة لذلك، تحولت الثقافة الإسلامية إلى «ثقافة قانونية» تهتم «بالسلوك الصحيح أكثر من اهتمامها بالاعتقاد الصحيح».[4]

واليوم يعيش معظم المسلمين داخل تلك الثقافة القانونية، ما ينطوي على قدر هائل من الواجبات والممنوعات بشأن الصلاة، والصيام، والزكاة، والوضوء، وقواعد اللباس، وقوانين الأكل، وقوانين الأسرة، وأكثرهم إثارة للجدل، القوانين الجنائية. ويركز غير المسلمين أيضًا على تلك الثقافة القانونية، لأن بعض قواعدها تتعارض مع معايير حقوق الإنسان الحديثة.

وعلى مدار أكثر من قرن وحتى الآن، أدت تلك الفجوة بين الفقه الإسلامي وحقوق الإنسان إلى جهود متنوعة لـ«إعادة تفسير» أو «إصلاح» الإسلام. ورغم اتخاذ بعض الخطوات بصدد ذلك بالفعل، اصطدمت تلك الجهود في النهاية بحائط مسدود: الإرادة الإلهية، كما قضى بها القرآن وجسدها النبي. إذ يواجه أي نقاش حول ما إذا يجب على المسلمين التخلي عن العقوبات البدنية، أو احترام حرية التعبير، أو تقبل المساواة الجنسية «لا» قاطعة. لا لأن الله ونبيه قال كذا وكذا.

ولكن هل بإمكاننا أن نحاول أن نفهم *لماذا* قال الله ونبيه أمورًا محددة داخل سياق محدد؟ هل بإمكاننا أن نستنتج *نواياهما* ونحاول أن نحققها بطريقة أخرى إن كنا داخل سياق آخر؟ وعلاوةً على ذلك، هل نمتلك نحن البشر القدرة العقلية لاستنتاج ما هو صائب وخاطئ، بجانب النصوص الدينية؟ وإذا كانت الإجابة على السؤال الأخير «لا»، فكيف بإمكاننا إذن أن نعرف حقيقة الدين في المقام الأول؟

تحيلنا أسئلة كهذه من عالم الفقه إلى ما يكمن بالأسفل حقًا، وهو اللاهوت. أو بعبارة أخرى، العالم الذي تخلى عنه المسلمون منذ قرون – ورغم ذلك فهو لا يزال يقيم الحواجز داخل عقولهم في صمت.

كيف بدأ كل شيء

وُلد الإسلام، باعتباره الدين التاريخي الذي نعرفه اليوم، في مدينة مكة العربية في عام 610 بعد الميلاد. ففي إحدى الليالي، سمع محمد عبد الله، تاجر بارز من قبيلة قريش الثرية، صوتًا غريبًا في كهف يقول له «اقرأ». كان مذعورًا في البداية، لكن الفضل يرجع إلى زوجته خديجة في إقناعه بأن هذا كان صوت ملاك. وأكدت الوُحي الجديدة أن الرب اختاره لإخبار قومه برسالة خطيرة: وهي أن كل أصنامهم آلهة زائفة. والإله الحقيقي الوحيد هو «رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا» الذي بعث رُسُلًا آخرين من قبل – ومنهم نوح، وإبراهيم، وموسى، ويسوع.[5]

وسرعان ما ورطت تلك الحملة التوحيدية محمدًا ومجموعة صغيرة من المؤمنين به في مشاكل مع قادة قريش المشركين. ولهذا مرت الثلاث عشرة سنة الأولى، التي تمثل المرحلة الأولى من مهمة محمد، تحت وطأة الخوف والاضطهاد. وبدأت المرحلة الثانية حين هرب النبي للمدينة، وهي مدينة عربية أخرى رحبت به، في عام 622 بعد الميلاد. وظلت المعارك بين مسلمي المدينة ومشركي مكة الموتورين، بجانب النزاعات أخرى مع من غيروا تحالفاتهم، قائمة حتى نهاية حياة النبي تقريبًا.

ولهذا السبب، لم يكن للنبي محمد أو أي من زملائه المؤمنين الوقت أو الوسائل الكافية لإنتاج أي كتابات. والنص الوحيد الذي تركوه خلفهم، بجانب بضع معاهدات سياسية قصيرة، هو القرآن. وبعد

موت النبي، تدفقت جيوش المسلمين من شبه الجزيرة العربية القاحلة للاستيلاء على مراكز العالم القديم الأكثر تطورًا، مثل فلسطين، أو سوريا، أو العراق، أو مصر، التي كانت تتميز بتقاليد ثقافية وفكرية دسمة. وكان للمسيحيين الشرقيين على وجه التحديد الكثير ليقدموه. فقد تصارع آباء كنائسهم مع أسئلة لاهوتية عديدة، وسرعان ما أثارت تلك الأسئلة فضول المسلمين أيضًا.

وقد اتضح أن أحد تلك الأسئلة شكّل أول خلاف لاهوتي كبير في بداية الإسلام: هل منح الله البشر حرية الإرادة؟ أم أنه حدد مصائرهم مسبقًا؟

لم تكن إجابة القرآن واضحة للغاية، ولكن نظرًا إلى التأثير الراسخ للمعتقدات العربية القديمة على المسلمين، اعتقد المسلمون «إلى حد كبير بالقدرية، أو الإيمان بالقضاء والقدر».[6] وقد دافعت مجموعة من العلماء عُرفت لاحقًا *بالجبرية* عن ذلك عقائديًا. فبالنسبة إليهم، جميع أفعال البشر تحدث تحت وطأة «الإجبار» بفعل القدر الإلهي. فببساطة، خلق الله بعض الناس ليصعدوا إلى السماء، وخلق بعضهم الآخر للنزول إلى الجحيم، وكل فرد منهم مثل «ريشة تتأرجح في الهواء».[7]

ولكن أقلية من العلماء اختلفوا مع ذلك، وأصروا على أن الله منح البشر حرية الإرادة – أو *القدرة*، بمعنى «القوة». واستندوا في نظريتهم إلى عدل الله، وهو ما تكرر ذكره في مواضع متفرقة في القرآن. واحتجوا بأن حرمان البشر من حرية الاختيار ومكافأتهم أو عقابهم على أفعالهم هو شكل من أشكال الظلم، وهو أمر لا يفعله الله. وعُرفوا باسم القدرية، لأنهم دافعوا عن «قدرة» البشر على التصرف بصورة مستقلة عن الله. (ولكن مصطلح *القدرة* اقترن لاحقًا بقدرة الله وصار مرادفًا للقضاء والقدر، ولذا فاحذر من الخلط هنا).[8]

انعكس التوتر بين تلك الفرق اللاهوتية في مكاتبة مثيرة للاهتمام جرت بين حسن البصري (ت. 728)، عالم يحظى باحترام كبير، والخليفة عبد الملك بن مروان، أحد أفراد السلاسة الأموية التي هيمنت على الإسلام بعد الخلفاء الأربعة الأوائل. وقد كان الأمويون مؤيدين مخلصين للجبرية. وفي المقابل كان حسن البصري مدافعًا عن الإرادة الحرة. وكتب الخليفة لحسن البصري: «بلغ أمير المؤمنين»، مشيرًا إلى نفسه، «عنك قول في وصف القدر لم يبلغه مثله عن أحد مما مضى».[9] ويبعث خطاب مثل هذا من حاكم مطلق الرعشة في نفوس معظم الناس. ولكن حسن البصري لم يهتز. فقد باشر بالرد على الخليفة

بإظهار الاحترام، ثم شرع في الدفاع عن قضيته. وكتب له «إنما يجازي الله عباده بالأعمال» موضحًا السبب في أن ذلك يقتضي حرية الإرادة. ثم أشار إلى الآيات القرآنية التي استند إليها الجبرية، قائلًا:

> وليس ذلك، يا أمير المؤمنين، كما ذهب إليه الجاهلون المخطئون. ربنا أرحم وأعدل وأكرم من أن يفعل ذلك بعباده. كيف وهو يقول: «لَا يُكَلِّفُ الله نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ۚ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْ».[10]

وتلك المكاتبة بين حسن البصري والخليفة عبد الملك هي أول وثيقة في الإسلام تتناول الخلاف حول حرية الإرادة.[11] ويشكك بعض العلماء في صحتها التاريخية، مشيرين إلى أنها قد تكون ملفقة.[12] ولكن حتى إن كان الأمر كذلك، فهي نص مهم يبين خطوط المعارك اللاهوتية الأولى – ويبين كذلك أن الخليفة كان لديه اهتمام خاص بها.

هل يعتمد حكم الطغاة على قضاء الله وقدره؟

لا علم لدينا برد فعل الخليفة تجاه رد حسن البصري على رسالته، هذا إن وصله الرد من الأساس. ولكننا نعلم أن الخلفاء الأمويين (مع وجود بضعة استثناءات) استمروا في دعم عقيدة القضاء والقدر كجزء من «أرثوذكسية ترعاها الدولة».[13]

وقد دفع بعض العلماء الذين تحدوا تلك الأرثوذكسية ثمنًا باهظًا. ومنهم معبد الجهني الذي أُعدم بالصلب قرب عام 700 لترويجه للإرادة الحرة، بجانب دوره في إحدى الانتفاضات. وآخر يُدعى غيلان الدمشقي الذي بدأ عمله اللاهوتي في بلاط الأمويين، حتى حظي بلقب «زعيم الزنادقة» في بداية الإسلام. وأُعدم بوحشية في 743 لا لشيء سوى جريمة الدفاع عن الإرادة الحرة. وطبقًا لإحدى الروايات، قُطعت يديه وقدميه، ثم شُنق حتى الموت.[14]

وللمرء أن يتساءل عن سبب هوس الحكام الأمويين بسؤال لاهوتي متعمق مثل هذا. والإجابة على هذه التساؤلات هي ما قد تكون خمنته بالفعل: فهذا السؤال اللاهوتي له تبعات سياسية. فبخلاف

الخلفاء الأربعة الأوائل، الذين تولوا مقاليد الحكم بدرجة من المشورة من المجتمع، استولى الأمويون على السلطة بالقوة المطلقة. فقد حارب مؤسسهم، معاوية الأول، عليّ، الخليفة الرابع، في أول *فتنة*، أو «حرب أهلية». وقتل يزيد بن معاوية الحسين بن علي بوحشية، بجانب كل أفراد عائلته، في مذبحة مروعة في كربلاء. ونظرًا إلى كل هذا العنف الذي تسبب فيه الأمويون، وفسادهم، ومحاباتهم للأقارب، وعجرفتهم، وتعصبهم للعرب، أحاط بالأمويين أعداء كثيرون.

وفي المقابل، كان الأمويون بحاجة إلى أي دعم بإمكانهم الحصول عليه – ولا يوجد ما هو أفضل من دعم الله. فبادئًا، صار الأمويون يلقبون أنفسهم بـ«خلفاء الله» بدلًا من لقب «خلفاء النبي» الأكثر تواضعًا. وثانيًا، استعانوا بالجبرية للتلميح بأن حكمهم مُقدّر له من عند الله. فكما قال عنهم الجهني المقتول على أيديهم باحتقار: «إن هؤلاء الملوك (الأمويين) يسفكون دماء المسلمين ويأخذون أموالهم ويقولون إنما تجري أعمالنا على قضاء الله وقدره».[15] فقد أعدم أحد هؤلاء «الملوك» رجلًا بريئًا، واكتفى بادعاء أنه فعل ذلك «كما هو مكتوب في كتاب القدر».[16] وبذلك كانت الجبرية أنسب غطاء يتسترون به على آثامهم. وعلى حد تعبير الباحث المعاصر سليمان علي مراد:

> حتى يتمكن الأمويون من نشر تلك الأيدولوجيا، جندوا إلى صفوفهم عددًا من العلماء والشعراء الدينيين الذين اقتصرت مهمتهم على توفير دفاع ديني لعقيدة القضاء والقدر. وكان هؤلاء العلماء من جهزوا أحاديث تصور النبي محمد وصحابته على أنهم يدافعون عن القضاء والقدر ويستنكرون حرية الإرادة.[17]

وبخلاف الجبرية، يؤدي الإيمان بالإرادة الحرة إلى التشكيك في السلطة السياسية: «إذا كان الأفراد مسؤولين عن أفعالهم، فنفس الشيء ينطبق على الحكومات».[18] ولهذا السبب كانت عقيدة الإرادة الحرة طيلة فترة حكم الأمويين مقترنة بـ«التحريض على إقامة نظام سياسي جديد».[19]

استمر حكم الأمويين لتسعين سنة تقريبًا. وبعد سقوطهم، فقدت عقيدة الجبرية بعضًا من زخمها. وحاول تيار الإسلام السني الرئيسي أن يطور موقفًا صعبًا في المنتصف بين القضاء والقدر والإرادة الحرة – أي أن القضاء والقدر موجودان، ولكن البشر «ينالون» هذا القدر باختيارهم الحر. أو بعبارة أخرى: «*يؤدي* البشر الأفعال التي *يخلقها* الله».[20] ورغم ذلك كان هذا الخليط اللاهوتي غير

المتجانس ضروريًا بسبب ابتداع النصوص الجبرية، لا سيما الأحاديث التي ابتدعها الأمويون وحلفاؤهم.[21]

وقد استُخدمت الجبرية مرارًا وتكرارًا في مراحل مختلفة من التاريخ الإسلامي، بما في ذلك الأوقات المعاصرة، لدعم رؤية كونية قدرية غالبًا ما كانت تساعد من هم في السلطة.[22] ويشمل ذلك الديكتاتوريين العرب مثل جمال عبد الناصر أو صدام حسين، الذين لجأوا للقدر بصورة متكررة «لتبرير الهزيمة»، رغم أنهم كانوا ينسبون فضل الانتصارات لأنفسهم.[23] ففي مواجهة هزيمة العرب المؤلمة على يد إسرائيل في حرب الأيام الستة عام 1967، استشهد عبد الناصر علنًا بالمثل العربي القائل: «لا يغني حذر من قدر».[24] فكما لاحظ الباحث العربي أسعد أبو خليل: «إن الاستشهاد بفكرة حتمية القدر على هذا النحو» لم يساهم في شيء سوى «تبرئة الأنظمة والجيوش العربية من أي مسؤولية عن الهزيمة في ظل النقد العلني المتصاعد».[25]

ومن ناحية أخرى، بخلاف السنة، عزف الشيعة عن وجهات النظر القدرية بشكل متزايد، رغم أنهم كانوا يؤيدونها في البداية أيضًا. والسبب في ذلك، من جديد، كان متعلقًا بالسياسة: «أوحت لهم حقيقة أنهم لا يملكون مقاليد الحكم بأن القضاء والقدر التام أمر لا وجود له».[26]

وثمة درس يجب تعلمه من تلك الحرب اللاهوتية الأولى في الإسلام: وهو أن اللاهوت الإسلامي، بجانب كل المصادمات والانشقاقات داخله، لم ينشأ في فراغ. بل إنه تطور تحت وصاية الاستبداد الذي هيمن على الإسلام منذ قرنه الأول وكان له تأثير على أهدافه وطموحاته الدنيوية – وهي حقيقة حيوية علينا أن نعود إليها لاحقًا.

لاهوت العدل، والحرية، والعقل

من بين تلامذة حسن البصري رجل يُدعى واصل بن عطاء (ت. 748). وقد اعتنق دفاع أستاذه عن الإرادة الحرة واستنادها إلى عدل الله، ولكنه اختلف معه في أمور أخرى. وفي النهاية قرر أن «يعتزل»

ويؤسس مدرسته الخاصة التي سرعان ما عُرفت باسم «المعتزلة».[27] وسرعان ما أثارت تلك المدرسة أكبر خلاف لاهوتي في تاريخ الإسلام المبكر، وهو خلاف لا زالت أصداؤه تتردد اليوم.

لم يكن علماء المعتزلة، الذين لم تخرج بعض أعمالهم الهامة إلى النور قبل أواخر القرن العشرين، متجانسين في آرائهم دومًا، ولكنهم تمسكوا جميعًا بمبادئ محددة قدمت لاهوت يدافع عن *حرية* الإنسان و*عقله*.

والمبدأ الأول في هذا اللاهوت هو عدل الله. فطبقًا للمعتزلة، إن أقرب خصال الله للحقيقة هي العدل – حتى أنها أقرب إلى الحقيقة من قدرته المطلقة. أجل، إن الله كلي القدرة، ولكن قدرته لا تُستخدم عشوائيًا، بل تحكمها مبادئ العدل. فعلى حد وصف مانكديم ششديو (ت. 1034)، أحد أئمة المعتزلة الزيديين:

> أفعال الله تعالى كلها حسنة، وهو لا يفعل القبيح، ولا يخل بما هو واجب عليه، ولا يكذب في خبره، ولا يجور في حكمه، ولا يعذب أطفال المشركين بذنوب آبائهم، ولا يظهر المعجزة على الكذابين، ولا يكلف العباد ما لا يطيقون ولا يعلمون.... وإذا كلف المكلف وأتى بما كلف على الوجه الذي كلفه به فإنه يثيبه لا محالة.[28]

والتلميح المثير للخلاف هنا هو أن ثمة أمورًا «واجبة» و«لا محالة منها» على الله، كأن يقضي بما ينطوي عليه العدل، كما نفهمه نحن البشر. ويلمح ذلك إلى أن الله «مُلزم بنفس ميثاق القيم الذي يلتزم به البشر»، وهو ما كان يقصده المعتزلة تحديدًا – ولكن ذلك، في أعين خصومهم، يمثل الزندقة التي ينادون بها.

فمن عدل الله جاء مبدأ حرية الإنسان. بما أن الله وعد البشر بالمكافأة أو العقاب في الحياة الآخرة، إذن فلا بد من أنه منحهم حرية الإرادة. ولذا أصر المعتزلة على أن البشر مستقلون بذاتهم فيما يخص اختياراتهم، إلى المدى الذي يسمح لهم بأن يكونوا «خالقي أفعالهم». فعلى حد تعبير أبي القاسم البلخي (ت. 931):

> الله لا يخلق أفعال العباد، بل العباد يفعلون ما أُمروا به ونُهوا عنه بالقدرة التي خلقها الله لهم وركبها فيهم ليطيعوا بها ويتركوا المعاصي.... وقد شاء الله – عز وجل– ألا يجبر الخلق على طاعته لما يريد من امتحانهم.[30]

ومن مبدأ حرية الإنسان جاء تأكيد المعتزلة على *العقل*. فقد احتجوا بأن عقل الإنسان هبة من عند الله لإيجاد الحقيقة – حتى إن كان لا وجود للوحي. أجل، أخبرنا الله عن طريق الوحي أن القتل خطأ وأن إنقاذ روح بريئة صواب. ولكن الوحي لم يكن *يؤسس* تلك الحقائق، بل كان *يشير* إليها فقط.[31]

ومن مبدأ العقل، جاءت الحاجة لتفسير رمزي للوحي. فقد أدرك المعتزلة احتمال نشوء توتر بين العقل ونص القرآن، وفي هذه الحالة لا بد من تفسير الأخير. ولا عجب في أن القرآن نفسه ميّز بين آياته «المحكمات» و«المتشابهات».[32] والشاغل الرئيسي للمعتزلة هنا هو بعض أوصاف الله في القرآن التي تشبهه بالبشر – مثل أن الله له «يدين»، أو «وجه»، أو «عرش»، وأصروا على اعتبار تلك الأوصاف أوصافًا رمزية لا حرفية. ولكنهم فتحوا بابًا أمام التفسير المجازي من شأنه أن يزيد اتساعًا عبر الزمن.

وأخيرًا، كان للمعتزلة موقف قوي تجاه سؤال غريب حول طبيعة الوحي: هل القرآن «مخلوق» أم «غير مخلوق»؟ إذ يرى مؤيدو وجهة النظر الثانية أن القرآن، باعتباره كلام الله، يتشارك في الأزلية مع الله – أي أنه كان موجودًا دائمًا حتى نزل على شبه الجزيرة العربية في القرن السابع ليصير كتابًا ملموسًا. (مثل كلمة الله في المسيحية التي «في البَدْءِ كانَت عِندَ اللهِ»، حتى نزلت على يهودا في القرن الأول ليكون لها جسدًا حيًا).[33] وقد قلق المعتزلة من أن ذلك يعرض توحيدية الإسلام الصارمة للخطر، ولذا أصروا على أن القرآن «مخلوق». ولا شك في أن القرآن يمثل كلمة الله، ولكن الله تكلم به «في وقت نزوله».

وبالنظر إلى تلك الآراء عن الله وعن النصوص المقدسة، التي سنستكشفها بعمق أكثر في الفصول القادمة، لم يقدم المعتزلة لاهوت عقلانيًا فقط، بل قدموا أيضًا علمًا يحفظ كرامة الإنسان. فقد خلق الله البشر ومنحهم الحرية والعقل. ولذلك كانت عقيدة الإرادة الحرة لديهم تُسمى أيضًا *التفويض* بمعنى أن «الله فوض القدرة والسلطة إلى البشر كي يتصرفوا باستقلالية عنه».[34] ويمنح هذا اللاهوت القوة للبشر في تعارض صارخ مع عقيدة الجبرية التي تنتزع القوة منهم عمدًا.

ويفسر لين إي. جودمان، أحد أبرز رواد تاريخ الفلسفة في أمريكا، معنى كل هذا. فهو يذكرنا قائلًا: «رغم أن المعتزلة لم يكونوا ليبراليين، فقد كان *كلامهم* شكلًا من أشكال الإنسانية من جوانب متعددة» – لأنه يصون إرادة البشر الحرة و«يعتبر عقل الإنسان صالحًا للحكم على العدل والظلم، حتى إن كان ذلك من جانب الله».[35]

وليس ذلك لأن المعتزلة كانوا «مفكرين أحرار» علمانيين كما اعتقد بعض المستشرقين خطأً، وكما يفترض بعض المسلمين حتى الآن. بل كانوا مؤمنين بالإسلام بإخلاص، بل وكانوا في كثير من الأحيان «ذوي تقوى غير مألوفة».[36] ولا عجب في أن هدفهم النهائي هو الدفاع عن الإسلام بعقلانية في وجه تلك الأسئلة المحيرة من التقاليد الأخرى. فقد كانوا، بعبارة أخرى، «مبشرين في جبهة الإسلام» أدركوا أن الإيمان القوي لا بد له أولًا من أن يكون منطقيًا من وجهة نظر العقل.[37]

ولادة الفلسفة الإسلامية

في عام 750 بعد الميلاد، أطاحت ثورة عنيفة بالسلالة الأموية بقيادة عائلة عربية منافسة، وهم العباسيون. وقد حشد العباسيون دعم العديد من المجموعات المهمشة، مثل الشيعة وغير العرب وحتى غير المسلمين. واستولوا على دولة الخلافة، ونقلوا عاصمتها من سوريا إلى العراق، وعلى غرار معظم الحركات الثورية في البداية، استهلوا حكمهم بعصر أكثر إشراقًا. ولكن على غرار تاريخ معظم الحركات الثورية أيضًا، لم يدم هذا النور طويلًا.

ففي البداية، أتاح العباسيون الحرية للمعتزلة، الذين تعرض روادهم للاضطهاد على يد الأمويين، بل وأيدوهم أيضًا. وتجسد ذلك في عهد الخليفة المأمون (813–833)، الذي يُعد من أكثر الشخصيات السياسية إثارة للاهتمام في التاريخ الإسلامي – وذلك لأنه كان طاغية متنورًا إلى حد ما، وكان متلهفًا للسعي وراء المعرفة، من معنى الكتابات الهيروغليفية المصرية إلى الحجم الدقيق للأرض.[38] وقد اعتنق عقيدة المعتزلة التي تقر بأن القرآن مخلوق، ولكان ذلك أمرًا جيدًا في حد ذاته لولا أنه فرض تلك الرؤية. وشرع في تطبيق *المحنة* –بمعنى «المحاكمة» ولكنها حظيت أيضًا باسم «محكمة التفتيش»–

لإجبار كل العلماء على الإقرار بأن القرآن مخلوق. وكانت عواقب تلك السياسة الاستبدادية كارثية، وساهمت في نزع الشرعية من المعتزلة، رغم أنهم لم يكونوا مسؤولين عن ذلك بشكل مباشر على الأرجح.[39]

ومن ناحية أخرى، دعم الخليفة المأمون نفسه مؤسسة أخرى أفضل مما كان موجودًا قبلها: بيت *الحكمة*، الذي أسسه والده في الأصل، الخليفة هارون الرشيد. وكانت هذه المؤسسة، المنشأة في بغداد –العاصمة العباسية الجديدة الفاخرة التي يمثل تصميمها الدائري إشادة لتعاليم إقليدس الهندسية– مؤسسة مكرسة لدراسة *علوم الأوائل*، أي «علوم القدماء». فبفضل فريق متنوع من الخبراء يشمل عددًا كبيرًا من المسيحيين، تُرجمت الأعمال اليونانية الكلاسيكية التي كانت محفوظة في الكنائس الشرقية ومفقودة في أوروبا إلى العربية. وشمل ذلك أعمال علماء الرياضيات مثل فيثاغورس وإقليدس، وأطباء مثل أبقراط وغالين، ومفكرين مثل أفلاطون وأفلوطين، وأهمهم، أرسطو، الذي يعتبره الكثيرون أبو الفلسفة الغربية.

ومن بين العلماء المستضافين في بيت الحكمة الكندي (ت. 873)، وهو أول فيلسوف عربي يكتب أعمالًا أدبية مثيرة للإعجاب عن علم الفلك، والطب، والكيمياء، والرياضيات، والميتافيزيقا، والموسيقى. ومن أقواله: «ينبغي لنا ألا نستحي من استحسان الحق، واقتناء الحق من أين أتى، وإن أتى من الأجناس القاصية عنا، والأمم المباينة».[40] وتبعه الفارابي (ت. 950) وابن سينا (ت. 1037) اللذان ينتميان في أصلهما إلى آسيا الوسطى، وطوروا ما يُدعى الآن «المدرسة المشائية العربية» إشارةً إلى المدرسة المشائية في اليونان القديمة.

وبالنسبة إلى أولئك المفكرين المسلمين في العصور الوسطى، بجانب نظائرهم في الغرب، كان «للفلسفة» معنىً أشمل وأوسع مما تعنيه اليوم. فقد كانت تغطي كل مجالات المعرفة البشرية المتنوعة التي نصنفها الآن إلى تخصصات متنوعة. ومصطلح «دكتوراه الفلسفة» أو «PhD»، وهي الدرجة العلمية التي يمكنك أن تنالها في أي تخصص تقريبًا، هو تذكار من المعنى الشامل لمصطلح الفلسفة.

وكانت المعتزلة أول مدرسة في الإسلام تتأثر بتراث اليونان الفلسفي – ولكنهم تأثروا «بالطريقة أو الأسلوب بدلًا من المادة أو المحتوى».[41] ولذلك كان المعتزلة *متكلمين*، لا *فلاسفة*. ولكن هذين الاتجاهين

الفكريين في بداية الإسلام كانا يشتركان في نصرة العقل البشري باعتباره مصدر الحكمة المستقل عن الوحي. ولهذا جُمع الاثنان في فئة واحدة، ونُزع منهما الشرعية للأبد باعتبارهما فروعًا منحرفة عن الإيمان الحقيقي.

هجمة الإيمانيين المضادة

في ذات الوقت الذي كان عقلانيو الإسلام ينعمون فيه بدعم الخلافة العباسية المبكرة، كانت القوى المحافظة تعيد تنظيم صفوفها. فقد كانوا قلقين بشأن كلٍ من اللاهوت العقلاني وتأثيره على الفقه. ولأنهم أرادوا تقليص نطاق العقل إلى أقل مدى وملء الفراغات بالأحاديث المنسوبة إلى النبي، عُرف هؤلاء باسم *أهل الحديث*.

وحامل لواء هذه الحركة هو الإمام أحمد بن حنبل (ت. 855) الذي ألف أول كتب الأحاديث: *المسند*، ويتكون من مجموعة من سبعة وعشرين ألف حديث، وقد قيل إنه انتقاها من مجموعة هائلة بلغ عددها سبعمائة ألف حديث. ولا عجب في أن معظم تلك الأحاديث كانت تعكس آراء ابن حنبل اللاهوتية التي كانت تمثل النقيض المقابل لآراء المعتزلة في جميع القضايا تقريبًا. فبالنسبة إلى ابن حنبل، عدل الله خارج حدود إدراكنا، ولا بد من قبول الأقوال القرآنية عن خصال الله «دون السؤال عن ماهيتها»، والقرآن ذاته «غير مخلوق» – وهي وجهة نظر دافع عنها ابن حنبل، ببسالة من باب الإنصاف، رغم الاضطهاد الذي واجهه تحت وطأة *محنة* الخليفة المأمون.

وشملت مجموعة أحاديث ابن حنبل الروايات التي تداولها الجبرية لإثبات صحة القدر. وتقول إحدى تلك الروايات:

> إنَّ اللهَ عزَّ وجلَّ خلق آدمَ، ثمَّ أخذ الخَلقَ من ظهرِه، وقال: «هؤلاء (الناس) إلى الجنَّةِ ولا أُبالي، وهؤلاء (الناس) إلى النَّارِ ولا أُبالي».[42]

ولم تفوض وجهة النظر تلك غير المُكرمة لطبيعة الإنسان صلاحيات كبيرة إلى العقل، لأن العقل في وجهة نظر ابن حنبل وأتباعه –الحنابلة– لا يصلح لشيء سوى أن يفهم أوامر الله، لا أن يتأمل فيها، ناهيك عن أن يبحث عن الحقيقة بذاته. وبالتالي استنكر الحنابلة مفهوم *الكلام* نفسه، أو علم اللاهوت، باعتباره *بدعة*. وكان عدم مشاركة الرسول وصحابته في اللاهوت كافيًا لهم لرفضه من البداية. وبتلك العقيدية المتصلبة، كان الحنابلة يشيدون أقاصي اليمين المتطرف –أو الأرثوذكسية المتطرفة– من الطيف السني، وقد أُعيد إحياؤه في العصر الحديث تحت راية السلفية، وتحديدًا النسخة السعودية منها، الوهابية.

ولكن التحدي الحقيقي للمعتزلة جاء من نسخة أكثر تطورًا من الحنبلية، وهي التي شكلت العمود الفقري للإسلام السني في النهاية. وقد أسسها عالم يُدعى أبو الحسن الأشعري (ت. 936)، وبذلك سُميت الأشعرية. ومن المثير للاهتمام أن الأشعري كان من المعتزلة في البداية. ولكنه حين اقترب من عمر الأربعين حظي بتجربة مشابهة لتحول بولس إلى المسيحية في الطريق إلى دمشق. فقد قيل إنه رأى النبي محمد في المنام، وقال له النبي ثلاث مرات: «انصر المذاهب المروية عني فإنها الحق»، قاصدًا بذلك الأحاديث. وقد دفعه ذلك إلى الانضمام لراية أهل الحديث، وصار يعارض بشدة عقائد المعتزلة التي كان يألفها جيدًا.

وتقول الأدبيات أحيانًا إن الأشعري اتخذ «موقفًا وسطًا» بين المعتزلة العقلانيين والحنابلة المناهضين للعقل، ولكن ذلك ليس وصفًا دقيقًا للغاية. فما فعله الأشعري حقًا هو أنه استعان بطريقة المحاجاة العقلانية لدى المعتزلة للدفاع عن العقائد الحنبلية. فقد أكد الأشعري بنفسه قائلًا: «نحن بذلك معتصمون وبما كان يقول به بن حنبل قائلون... لأنه الإمام الفاضل والرئيس الكامل».[43] ولسخرية القدر، كان انخراط الأشعري نفسه في *الكلام*، الذي احتُسب «بدعةً» منحرفة، كافيًا لجعله زنديقًا في أعين الحنابلة، الذين بلغ بهم الأمر أنهم قلبوا شاهد قبره في بغداد.[44] وفي كتاب *الإسلام: تحقيق فلسفي حديث*، أجرى الأكاديمي المعاصر عمران إعجاز تصنيفًا مفيدًا لتلك المدارس اللاهوتية الأولى. ووفقًا لذلك، يمثل المعتزلة مدرسة «العقلانية الإيمانية»، التي تسعى إلى تحقيق التناغم بين الإيمان والعقل، باعتبارهما مصدرين مستقلين للمعرفة. وفي المقابل، تمثل الحنبلية والأشعرية نسخة متشددة وأخرى

أكثر اعتدالاً من «الإيمانية – fideism».[45] ويأتي المصطلح الأخير من الكلمة اللاتينية *fides* بمعنى «الإيمان». ويرى هذا المذهب أن «الإيمان ليس في حاجة إلى التبرير العقلاني، بل إن الإيمان هو الحَكم فيما يخص العقل ومزاعمه».[46]

وقدم جورج فضلو حوراني الراحل، باحث لبناني مولود في بريطانيا وقامة شامخة في الفكر الإسلامي الكلاسيكي، كذلك طريقة مفيدة لترسيم الحدود بين المدارس المختلفة. ووفقًا لتعريفه، قبل المعتزلة مصدرين للمعرفة: «الوحي والعقل المستقل». وكانت القاعدة بالنسبة إلى الأشاعرة: «الوحي مع تكميله بالعقل». وبالنسبة إلى الحنابلة: «الوحي فقط لا غير».[47]

طاعة كطاعة الجنود

ولا تزال تلك التشكيلات التي يبلغ عمرها ألفية من الزمن مهمة للغاية – لأنها لا تزال قاطعة للغاية. إذ لا يزال معظم المسلمين، يقدرون العقل، في أحسن الأحوال، باعتباره «عقل تابع»، تأثرًا بتلك المذاهب.

وكي نرى ما يعنيه هذا، فلنلق نظرة إلى كتابات سيد أبو العلاء المودودي (ت. 1979)، وهو مفكر باكستاني سني له نفوذ عميق بين الحركات الإسلامية في جميع أنحاء العالم. وكان موقفه تجاه العقل مثيرًا للاهتمام. فمن ناحية، كان يقدر العقل واستخدامه للدفاع عن الإسلام بحماس، في مقالات مثل «الإسلام دين علمي وعقلاني»، و«دليل عقلاني على نبوة محمد». وقد احتج مرارًا وتكرارًا بأن العقل البشري، إن طُبق بالطريقة الصحيحة، سيرشد كل البشر العقلاء إلى حقيقة الإسلام.

ولكن متى يبلغ الناس حقيقة الإسلام فستأخذ الأمور منحىً مختلفًا تمامًا. فبالنسبة للمودودي، لا يُعد العقل مرشدًا بعد الآن، بل صوتًا مخادعًا لا بد من كبحه. وفي مقالة بعنوان «خدعة العقلانية» كتب المودودي أن الإنسان إما أن يكون مسلمًا أو غير مسلم. فإذا كان مسلمًا:

> فذلك يعني أنه أسلم بالله وبأن النبي نبي الله. ويعني ذلك أيضًا أنه إن أبلغه نبي الله بأمر من عند الله، فسيطيع هذا الأمر دون أن يسأل عن «الكيفية

> والسبب». فليس له أن يشترط دليلاً عقليًا على كل أمر بمفرده. وجل ما يمكن له فعله كمسلم أن يتأكد فقط مما إذا أصدر رسول الله أمرًا محددًا أم لا. وإذا ثبت هذا الأمر بالدليل التقليدي، فلا بد له من أن يطيعه فورًا. وله أن يسعى إلى دليل عقلي حتى يحظى براحة القلب وبصيرة أعمق. ولكن حتى يحين ذلك، عليه أن يركع وأن يطيع الأوامر وأن يعتبر الدليل التقليدي دليلاً (كافيًا) للإذعان والقبول.[48]

واستعان المودودي أيضًا بمثال الجندي في الجيش. فقد نوه إلى أن الجيش لن يصمد إذا شكك كل جندي في المنطق وراء الأوامر التي تصدرها القيادة العامة. بل على الجنود أن يطيعوا الأوامر طاعةً تامة وفورية دون أن يسألوا عن «الكيفية والسبب».[49]

ولم يكن المودودي حالة شاذة. ذلك أن فكرته عن الطاعة العمياء للنصوص الدينية تعكس عقلية التيار الديني السائد في أجزاء واسعة من العالم الإسلامي اليوم. ويدعو العلماء المحافظون إلى ذلك بشدة، قائلين: «نحن نسمع ونطيع، سواء فهمنا أم لا».[50] إذ يمثل ذلك، بالنسبة إليهم، التعبير الصحيح لتقوى المسلم.

ورغم ذلك، كما رأينا سالفًا، كانت هناك تقوى بديلة لذلك في الإسلام. وكانت تقدّر العقل لا باعتباره مجرد مطية لاستمالة الغرباء إلى الدين، بل كمرشد للتفكير النقدي للمقربين. والآن سنلقي نظرة فاحصة على وجهة النظر الأخير. وسنركز بشكل خاص على المعضلة الجوهرية التي حددت معالم أعمق فجوة بين المعتزلة والأشاعرة – وهي معضلة لا تزال تحمل المفتاح لأكبر قفل في كثيرٍ من عقول المسلمين.

الفصل الثالث

«معضلة يوثيفرو» إسلاميًا

هل تحدد الشرائع السماوية العدالة، أم أن العدالة هي ما تحدد الشرائع السماوية؟ . . .

إذا كانت الشرائع السماوية سابقةً للعدالة، إذن المجتمع العادل لا يتمحور حول الحق في حرية التعبير والتجمع، أو الحق في استكشاف وسائل تحقيق العدالة، بل يتمحور ببساطة حول تنفيذ الشرائع السماوية.

– خالد أبو الفضل، باحث مسلم معاصر[1]

بينما كنت أؤلف هذا الكتاب، ظفرت بهبة تربية ولدين صغيرين محبوبين، ليفينت صاحب الخمس سنوات وإيفي صاحب السنوات الثلاث. وعلى الرغم من أني منحتهما كل حبي، كان عليّ أيضًا أن أعلمهما وحتى أنبهما أحيانًا. فحين يأخذ أحدهما ألعاب أخيه، مثلًا، كان لا بد من أن أقول له: «لا. لا تفعل هذا». وحين يصرخ أحدهما على مائدة العشاء ويزعج الجميع، توجب عليّ القول مرةً أخرى: «لا. لا تفعل هذا».

وفي إحدى لحظات التوجيه الأبوي هذه، التفت ابني الصغير نحوي محبطًا على نحو لطيف، ثم طرح السؤال السحري: «لماذا؟».

ولكي أجيبه، كنت أمام خيارين. يمكنني أن أشرح له أوجه الخطأ في استيلائه على لعبة أخيه أو إزعاج الجميع في عشاء عائلي، إذ أستطيع أن أشرح له أنه بمجرد أن يفعل ذلك سيزعج الأشخاص الذين يحبونه، وهذا أمر *خاطئ في حد ذاته*. أو يمكنني أن أكون أكثر حسمًا ببساطة: «لا تفعل هذا الأمر *لأنني أقول كذلك*!». ولكن في هذه الحالة، ما يجعل الفعل خاطئًا ليس أمرًا متأصلًا في الفعل ذاته، بل في *أوامري* الجازمة حوله.

ولكي يتسنى لنا أن نضع الأمور في إطارها النظري، دعونا نطلق على النهج الثاني –نهج «لأنني أقول كذلك»– اسم *نظرية الأمر الأبوي*. بالنسبة للأطفال، إنه يوحي بأن الكبار هم من يقررون الصواب والخطأ، وبالتالي ينبغي أن يطيع الأبناء الجيدون وصايا آباءهم دائمًا. وفي المقابل، دعونا نطلق على النهج الأول –الذي نشرح فيه لأطفالنا الخطأ في احتكار الألعاب أو إزعاج الجميع على العشاء– اسم *نظرية الموضوعية الأخلاقية*. فبالنسبة للأطفال، إنه يوحي بأن هناك حقوق وأخطاء موضوعية في العالم، إذ يتعلمونها عن طريق آبائهم ذوي الخبرة، ولكن يمكنهم أيضًا أن يكتشفونها بأنفسهم.

لعل جميع الآباء الذين يقرؤون هذه السطور مدركون لكلتا الطريقتين، وربما يستخدمون كلاهما وفقًا للظروف، لأن المرء بالتأكيد سيمر بأوقات يضطر فيها إلى اتباع نهج «لأنني أقول كذلك» السريع، لحماية طفله من خطر وشيك مثلًا.

وعلى أي حال، إن الطفل الذي ينشأ على نظرية الأمر الأبوي بصفة رئيسية بدلًا من نظرية الموضوعية الأخلاقية قد ينتهي به الأمر شخصًا غير ناضج – كما توضح الدراسات بالفعل.[2] إن نظرية الأمر الأبوي لن تساعد الطفل على تكوين ضمير داخلي قائم على القيم الأخلاقية، مثل الاحترام أو الإنصاف أو الصدق. فليس بمقدورها أن تعلمه سوى مجموعةً من القواعد التي لن تكون كافيةً أبدًا لمراعاة جميع المواقف المعقدة التي سيواجهها الطفل في تجربته الحياتية المتنامية باستمرار.

ومن الممكن أن تجعل الطفل مخادعًا ومحرفًا بعض الشيء، فقد يأخذ كعكة الشوكولاتة الخاصة بأخيه مثلًا، وحين توبخه على ما فعل، يمكنه أن يرد: «حسنًا، أنت قلت: [لا تأخذ ألعابه]. لم تقل شيئًا عن كعكات الشوكولاتة!».

الأمر الإلهي والعقل البشري

إن هذا الكتاب، بلا شك، ليس حول علم التربية. وعلى الرغم من أنه ما من مثال مناسب فعلًا حين يتعلق الأمر بمقارنة الله بمخلوقاته، يمكن للمثال أعلاه أن يساعدنا في تكوين فكرة عن اللغز اللاهوتي الذي

سنستكشفه الآن. كل ما علينا فعله هو استبدال الله بالوالدين والبشر بالأبناء، بالإضافة إلى استبدال نظرية *الأمر الإلهي* بنظرية *الأمر الأبوي*.

اللغز هو كالتالي: حين يأمرنا الله بأن «نفعل هذا الأمر» أو «لا نفعل هذا الأمر»، فهل هو يعلمنا القيم الموضوعية في العالم، تلك التي يمكننا أن نفهمها بأنفسنا أيضًا؟ أم أنه يعطينا وصايا مجردةً لا قيمة لها بمعزل عن سلطة الله في حد ذاتها؟

إنه سؤال أقدم من الإسلام بكثير. فبحسب ما نعلم، كان سقراط أول من تناول هذه المسألة في حواره الشهير مع رجل يدعى يوثيفرو، إذ دخل الاثنان في نقاش، بينما ينتظران جلسة استماع في محكمة المدينة، حول ما تعنيه كلمة «تقوى». وفقًا لما قاله يوثيفرو، «التقوى هي ما يرضي الآلهة». فسأله سقراط ردًا على ذلك، «هل التقاة محبوبون من الآلهة لأنهم تقاة؟ أم أنهم تقاة لأنهم محبوبون من الآلهة؟».[3]

وبعبارة أخرى، هل حددت إرادة الآلهة ماهية التقوى على نحو ذاتي؟ أم هل حددت إرادة الآلهة ماهية التقوى على نحو موضوعي؟ أصبح هذا السؤال في مجال الفلسفة معروفًا باسم «معضلة يوثيفرو».

على الرغم من أن سقراط قد عاش في عصر «تعدد الآلهة»، تبين أن هذه المعضلة مهمة للموحدين أيضًا. ففي المسيحية، انحاز اللاهوتيون التقليديون مثل وليام الأوكامي (الذي توفي عام 1347) –والذي اشتهر «نصله» باعتباره أحد مبادئ المنطق– إلى طرف نظرية الوصية الإلهية. وكذلك اللاهوتي الذي يشاطره الرأي، بيير دايلي (الذي توفي عام 1420)، إذ اعتقد أن الله «لا يأمر بالأفعال الخيرة لأنها خيرة، ولا يمنع السيئة منها لأنها سيئة»، بل على العكس من ذلك تمامًا، بحسب قوله، فالأفعال «خيرة لأننا مأمورون بها، وسيئة لأننا ممنوعون عنها».[4] وهذا الرأي عرف فيما بعد باسم *الإرادية* أو *voluntas*، بسبب تركيزه على إرادة الله.

ولكن لم يوافق علماء مسيحيون آخرون هذا الرأي. ولربما أهمهم القديس توما الأكويني، الذي اعتقد أن وصايا الله تنطوي على قيم أخلاقية موضوعية «لا خيار أمام الناس إلا الموافقة عليها».[5] وهذا الرأي، على عكس الإرادية، يعرف باسم *الفكرانية*، ما يوحي بأن وصايا الله تدرك بالعقل.

وأما الفكرانية فولدت مفهوم «القانون الطبيعي»، الذي يفترض وجود صفات أخلاقية متأصلة، بالإضافة إلى وجود «حقوق» في الطبيعة يمكن للعقل البشري أن يعرفها. اكتسب هذا المفهوم صيتًا كبيرًا خلال عصر التنوير، ما أثر على بعض المفكرين مثل الفيلسوف الألماني غوتفريد لايبنتس، الذي كتب: «من المتفق عليه عمومًا أن مشيئة الله خيرة وعادلة»، مضيفًا:

> ولكن ما يزال السؤال مطروحًا: هل يكون الأمر خير وعادل لأنه بمشيئة الله، أم أنه مشيئة الله لأنه خير وعادل؟ وبعبارة أخرى، هل العدل والخير تعسفيان، أم أنهما حقيقتان ضروريتان وأبديتان متعلقتان بطبيعة الأشياء؟[6]

إن لايبنتس في حد ذاته يعتقد أنهما «حقيقتان ضروريتان وأبديتان متعلقتان بطبيعة الأشياء». وكذلك الأمر بالنسبة لمعظم مفكري عصر التنوير الآخرين، مثل جون لوك، أب الليبرالية الكلاسيكية، الذي كتب: «الله ذاته لا يمكنه اختيار ما هو غير خير».[7] إن المفكر الفرنسي مونتسكيو (الذي توفي عام 1755)، والذي كان له دور مهم في النظرية السياسية الليبرالية وحتى في دستور الولايات المتحدة، أكد أيضًا على الأمر ذاته في كتابه المهم *روح القوانين*. فبحسب رأيه، تنشأ القوانين من «طبيعة الأشياء»، ومن السخف أن يعتقد المرء أنه «لا وجود لما هو عادل أو غير عادل بمعزل عما تأمرنا به القوانين الوضعية أو تمنعنا عنه».[8]

الفجوة في *الحسن والقبح*

كان لمعضلة يوثيفرو دور في تقسيم الإسلام المبكر أيضًا: المعتزلة والفلاسفة الذين ناصروا الفكرانية من جهة، والحنابلة والأشعريون الذين دافعوا عن الإرادية من جهة أخرى.

وهذا أمر جلي في الجدل الطويل الذي دار بين المعتزلة والأشعريين حول مسألة *الحسن والقبح*، أو «الخير» و«الشر». فعلماء المعتزلة أصروا على أن بعض الأفعال، مثل «شكر المحسن» (*شكر المنعم*) أو «السعي إلى العدل» (*الإنصاف*)، هي أفعال «خيرة في حد ذاتها»، وهو أمر يمكن للعقل البشري إدراكه. وبالمثل، إن بعض الأفعال مثل الكذب أو السرقة أو القتل هي أفعال «سيئة في حد ذاتها»، وهو أمر يمكن إدراكه أيضًا من خلال العقل. ومن الأمثلة الواضحة على رأيهم:

> من يجد رجلًا أعمى مريض على وشك الموت في صحراء مقفرة، سيعرف بالعقل وحده أنه ملزم بالمساعدة، حتى إن توقع أن هذه المساعدة ستثقله ولن تعود عليه بالفائدة بأي شكل من الأشكال.[9]

وهنا يمكننا الاستنتاج أن «عقل» المعتزلة هذا هو ذاته ما نسميه اليوم «حدسًا أخلاقيًا». ولذلك، شبهه جورج إف. حوراني، أحد الباحثين المعاصرين الذين درسوا أخلاقيات المعتزلة، بما يسمى «الحدسية البريطانية»، التي دافع عنها كل من جي. إي. مور، ودبليو. دي. روس، فضلًا عن الشهير سي. إس. لويس.[10] وهذا الأخير، الذي كان مدافعًا مخلصًا عن المسيحية، اعتقد أن الأخلاق بديهية بالنسبة لجميع البشر. وبذلك، اختلف مع بعض المسيحيين الآخرين الذين اعتقدوا أنه «يجب على العالم أن يعود إلى الأخلاق المسيحية من أجل الحفاظ على الحضارة». ولكن بحسب ما أوضح لويس، هذا أمر غير ضروري لأن «القانون الأخلاقي الطبيعي» عالمي.[11]

وبالنظر إلى وجود هذا القانون الأخلاقي الطبيعي، قدم المعتزلة حجةً مماثلةً حول وجود القيم «قبل وجود الوحي» (*من قبل ورود الشرع*).[12] ولذلك، حتى بمعزل عن الدين، الأخلاق موجودة. وأما

الطقوس الدينية بحسب المعتزلة، مثل الصيام أو الصلاة أو المتطلبات الغذائية، هي الأمر الوحيد الذي لا يمكن معرفته إلا من خلال الوحي.[13]

إن الدين، وفقًا لوجهة النظر هذه، لا يزعم أنه يعيد تعريف العالم بأكمله، فهو يعمل في عالم مليء بالحقائق والوقائع الموضوعية. وبحسب رأي عبد الجبار (توفي عام 1025)، أحد أكثر علماء المعتزلة دهاءً، إن الشريعة «لا تغير الحقائق» لأن «الإرادة أو النية . . . لا تؤثران على حقائق الأمور».[14] فالشريعة «تدل» وحسب على ما هو صواب وما هو خطأ على نحو موضوعي. وعلى حد تعبير عبد الجبار:

> إن النهي من [الله] تعالى هو دليل على أن شيئًا ما سيء، *فالدليل يدل على الشيء كما هو* . . . ولا يصبح ما هو عليه من خلال هذه الدلالة.[15]

وعلى النقيض تمامًا من الموضوعية الأخلاقية، هناك نظرية الأمر الإلهي التي دافع عنها الأشعريون. من وجهة نظرهم، ليست جميع الأفعال الخيرة، مثل «شكر المحسن» أو «السعي إلى العدل»، خيرة في حد ذاتها. ولا الأفعال السيئة، مثل السرقة أو القتل، سيئة في حد ذاتها. إنها كذلك لأن الله قال ذلك – وليس لأننا نعرف ذلك من خلال «الحكم البديهي للعقل».[16] إن إليكا، أحد الأشعريين في القرن الثاني عشر، يشرح موقفهم بكل وضوح:

> نحن نرفض القول إن صفة الخير أو الشر مرتكزة على أي خاصية أساسية [للفعل] . . . فالخير والشر يرتكزان ببساطة على أمر الله ونهيه.[17]

وبحسب البقلاني (توفي عام 1013)، وهو أحد الأشعريين البارزين الآخرين، الذي صاغ الأمور بوضوح أيضًا: «كل الأفعال السيئة سيئةً بسبب الوحي. إذا لم يجعلها الوحي سيئةً، فلن تكون سيئةً».[18]

وعلى ذلك، لو جاء الوحي بشيء مختلف تمامًا، لكانت القيم الأخلاقية مختلفة كليًا. وبحسب الأشعري، الذي أسس هذه المدرسة، «الكذب خطأ لأن الله يقول إنه خطأ. [ولكن] إذا أمر به، فلن يكون لدينا حجة مخالفة لذلك».[19]

لم يختلف الأشعريون مع المعتزلة حول كون الله إلهًا عادلًا. ولكن عدله لم يعن الكثير بالنسبة لهم، لأنه لا وجود لقيم موضوعية في العالم، فكل ما يفعله الله، بحكم التعريف، هو عادل. وفي المقابل، اعتقد المعتزلة أن الله «يتسم حتمًا بالعدل الذي تفهمه عقولنا».[20]

إن الأشعرية، من خلال موقفها اللاهوتي المتمثل بصورة الإله التحكمي، تنأى بنفسها عن تناول ما كان يعتبر أكبر تحد فكري لأي دين توحيدي: مشكلة الشر. فبخسارة الخير والشر معناهما الموضوعي، يصبح السؤال عن وجود الشر في العالم أمرًا عبثيًا.[21]

ولكن بسبب هذه الإيمانية الخانعة، قدمت الأشعرية تضحيات أخرى، أولها خير الله في حد ذاته الذي لم يتبق له أي معيار. إنه الإله الذي يمكنه حتى أن «يجعل الحيوانات غير المؤذية والأطفال والأشخاص المجانين يعانون – دون أن يعوضوا».[22] وكما قال الفيلسوف والمتصوف العظيم فريتجوف شون –الذي عرف أيضًا باسم عيسى نور الدين– «الإله التحكمي والمدفوع بالإرادة» لم يكن «محببًا» حقًا.[23]

ما الذي يقوله القرآن؟

في نطاق الإسلام، المصدر الأساسي لأي موضوع هو القرآن، كتاب الله. ولذلك، من الضروري أن يحكم القرآن أيضًا في الخلاف بين نظرية الأمر الإلهي ونظرية الموضوعية الأخلاقية. في البداية، ينبغي أن أقدم لكم توضيحًا بسيطًا: إن احتواء القرآن على وصايا إلهية لا يعني أنه يدعم نظرية الأمر الإلهي. إنه

افتراض خاطئ يستطيع المسلمون وغير المسلمين الوقوع فيه دون قصد. إن الراحل فضل الرحمن (توفي عام 1988)، وهو أحد رواد الفكر الإسلامي الحداثي، انتقد هذا الافتراض حين قال:

ثمة وجهة نظر مشتركة تقريبًا بين العلماء المعاصرين، والتي بموجبها يجب أن هذه الصورة المتسامية الصارمة لله، والتي تنطوي على إنكار الثقة في الخصائص الطبيعية . . . وحرية الإرادة لدى البشر، مستندة بشكل مباشر إلى القرآن أو، على أقل تقدير، إلى التطور الأكثر منطقيةً لتعاليمه. وهذا الحكم، الذي درس في ضوء القرآن نفسه، يبدو بعيدًا حتى عن نصف الحقيقة.[24]

إن مصادفة أثر لنظرية الأمر الإلهي في القرآن سيكون في واقع الأمر «بعيدًا حتى عن نصف الحقيقة»، بل ويمكن القول إنه أكثر من ذلك، لأن القرآن نفسه غالبًا ما يطرح الوصايا الإلهية مع تفسيرات معقولة لها. إنه يحظر «المشروبات الكحولية وألعاب الحظ» *لأنها* قد «تلقي بينكم العداوة والبغضاء».[25] وهو يحرم «لحم الخنزير» *لأنه* «نجس بالتأكيد».[26] وحين نهى المسلمين عن إهانة الآلهة الوثنية، جاء في قوله: «وَلاَ تَسُبُّواْ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّواْ اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ».[27]

علاوةً على ذلك، يأمر القرآن المسلمين في كثير من الآيات بإقامة *العدل* أو *الخير*، أو الابتعاد عن *الظلم* أو *الشر*، دون توضيح لما تنطوي عليه هذه المفاهيم الأخلاقية. وعلى حد تعبير العالم الإسلامي المعاصر خالد أبو الفضل، هذا يعني أن «القرآن يفترض أن قارئه يمتلك نوعًا من الحس الأخلاقي». وإلى جانب ذلك، يصف القرآن نفسه بأنه «تذكير»، لتذكرة الناس «بالحقائق والقيم التي يجب أن يعرفوها بالفطرة».[28]

إن المفهوم الرئيسي الآخر في القرآن، والذي يبدو أنه يدعم الموضوعية الأخلاقية، هو *المعروف*. ففي عشرات الآيات، يطلب من المسلمين «صناعة *المعروف*»، والذي غالبًا ما يترجم في الإنجليزية إلى «doing good فعل الخير». وعلى الرغم من ذلك، إن المعنى الدقيق للمصطلح ليس «الخير good» بل «المعروف أو المعلوم known». ومن هذا المنطلق، يخرج إيه. كيفين راينهارت، الباحث المعاصر في

الإسلام، بعد دراسته اللغوية والكتابية المبهرة لهذا المصطلح، باستنتاج مهم: «يفترض القرآن أن جزءًا من الخير الذي يأمر به القرآن معروف دون اشتراط الوحي».[29] وفي واقع الأمر، إن استخدام القرآن المتكرر «لمصطلحات غير محددة للدلالة على الخير» حكيم، لأنه يشكل «دافعًا للتفكير الأخلاقي والبحث الفضفاض عن المعرفة الأخلاقية».[30]

ولسوء الحظ، بحسب ما يضيف راينهارت، لم تول التقاليد الإسلامية اهتمامًا كافيًا لهذا المعنى المفتوح *للمعروف*. ففي شروح القرآن، بقيت «كلمة عادية لا تسترعي أي اهتمام يذكر».[31] وفي الفقه الإسلامي، لم يتعد الأمر ملاحظةً لكلمة *عرف* – وهو مصطلح مستمد من جذر كلمة «معرفة» ولكنه لا يشير سوى للعادات والتقاليد المحلية للمجتمعات. وعلى الرغم من ذلك، قد تكون كلمة «معروف» أكثر من ذلك بكثير، مما يفتح مجالًا أمام جميع أنواع المعرفة البشرية.

ولا بد من أن نذكر الحقيقة الأساسية التي تتمثل في أن مصطلح «*العقل*» في القرآن دائمًا ما يترافق مع دلالات إيجابية. إن جانب الطبيعة البشرية الذي يحذر منه القرآن ليس العقل، بل *الهوى* أو «الرغبة النزوية». ومن الجدير بالذكر، على الرغم من ذلك، أن الحركة الإيمانية في الإسلام المبكر ذهبت إلى حد اعتبار العقل نفسه على أنه *الهوى*. ولهذا السبب أطلقوا على المعتزلة، إلى جانب المزيد من الفقهاء العقلانيين، لقب «*أهل الأهواء*».[32]

وخلاصة القول إنه بمعزل على التقليد الإسلامي لما بعد القرآن، وفيما يخص معضلة يوثيفرو، يمكننا اعتبار القرآن إلى صف الموضوعية الأخلاقية. إن العالم الديني دانيال براون، الذي يرى مشكلةً في «الإرادية اللاهوتية المتطرفة» في الإسلام، يتفق أيضًا مع هذا الحكم، إذ يقول: «يبدو أن الموقف الإرادي لا يحظى بدعم يذكر في القرآن».[33]

ولكن وجود دعم لا يذكر لا يعني غيابه. فالأشعريون أشاروا إلى الآيات القرآنية التي تؤكد القدرة المطلقة لله وإرادته اللامحدودة، وذكروا أيضًا قصةً نبويةً معروفةً ليس للمسلمين وحسب، بل لجميع أقاربهم الإبراهيميين من اليهود والمسيحيين أيضًا.

محاولة فهم سكين إبراهيم

إنها واحدة من أكثر القصص دراميةً في الإنجيل. يُرزق إبراهيم، الذي اصطفاه الله، في أواخر حياته بطفل يحبه كثيرًا يدعى إسحاق. ولكن إبراهيم يتلقى في يوم من الأيام وصيةً مخيفةً من الله يطلب منه فيها التضحية بإسحاق. يطيع إبراهيم الرب، ويأخذ هذا الطفل المسكين إلى جبل موريا ويقيده على المذبح ممسكًا بيده سكينًا. ولكن في اللحظة الأخيرة قبل أن يذبح إسحاق، يوقف ملاك إبراهيم قائلًا: «الآن علمت أنك خائف الله».[34] وفي تلك الأثناء، يظهر كبش إعجازي ليضحي به إبراهيم بدلًا من ابنه.

ما هو الدرس المستخلص من هذه القصة؟ إنه سؤال صعب حاولت التقاليد اليهودية والمسيحية مناقشته لقرون من الزمن. بالنسبة للموضوعيين الأخلاقيين، الذين يعتقدون أن الله لا يأمر إلا بما هو خير موضوعيًا، تعتبر هذه القصة «مصدر إحراج في الغالب». وفي المقابل، يحتفي مناصرو الإيمانية بهذه القصة باعتبارها مثالًا على «الطاعة العمياء للأمر الإلهي».[35] ولعل أكثر الآراء تعقيدًا في هذا الصراع هو رأي الفيلسوف المسيحي الدنماركي سورين كيركغور (توفي عام 1855)، الذي اعتبر قصة التضحية هذه في كتابه الشهير *الخوف والارتعاش* «تعليقًا للأخلاق» يرتكز على الثقة بالله.[36]

ومن ناحية أخرى، بالنسبة لإيمانويل كانط (توفي عام 1804) أحد مفكري عصر التنوير مثلًا، لم تكن طاعة إبراهيم العمياء للأمر الإلهي المتمثل بقتل طفله مثالًا يحتذى به بل خطأً ينبغي تجنبه. فهذه الطاعة، بكل أسف، هي العقلية الكامنة وراء التعصب الديني. وبحسب كانط، إنها عقلية «كبير المحققين» التي عذب الزنادقة من أجل الله، والمحاربين المقدسين الذين حملوا السيوف «لقتل كل الكفار على وجه الأرض».[37]

وثمة نزاع مشابه إلى حد ما حول قصة التضحية في الإسلام أيضًا، لأن القصة ذاتها، باستثناء بعض الفروق البسيطة، موجودة أيضًا في القرآن، الذي فيه أيضًا يمتلك إبراهيم ولدًا يحبه – لم يكشف عن اسمه ولكنه عرف لاحقًا في التقليد الإسلامي باسم إسماعيل. وفي القرآن أيضًا، كان إبراهيم على وشك ذبح ابنه من أجل طاعة الله، ولكن ملاك وكبش عجائزي يوقفاه في اللحظة الأخيرة. إن هذه القصة محورية أيضًا في الممارسات الإسلامية: أحد الأعياد الدينية الأساسية في الإسلام هو عيد الأضحى،

الذي يطلب فيه من جميع المسلمين القادرين التضحية بحمل واحد، على الأقل، للمشي على خطى إبراهيم.

إذن، ما الذي ينبغي على المسلمين فهمه من هذه القصة المخيفة؟ صاغ المفسر القرآني الرائع فخر الدين الرازي (توفي عام 1210) وجهة نظر الأشعريين. ووفقًا لما قاله، أمر الله إبراهيم أولاً بالتضحية بابنه، ولكن «أبطل» هذه الوصية لاحقًا بأمر آخر أنقذ حياة الطفل. ولكن هل تعتبر الوصية الأولى التي تنطوي على ذبح طفل بريء أمر شرير؟ رفض الرازي اعتبارها كذلك، فبالنسبة له «الحكم على الأمر الإلهي على أساس ما يبدو خيرًا أو شرًا للعقل البشري [هو] أمر باطل».[38]

وأما المعتزلة، كما هو متوقع، لم يقبلوا هذا التفسير. وهذا ما نعرفه من الرازي نفسه، الذي كتب في تفسيره أن المعتزلة وجدوا صعوبةً في إيجاد تفسير بديل للقصة. وبحسب رأيهم، «لم يأمر الله إبراهيم في واقع الأمر بتقديم هذه الذبيحة»، إذ أمره فقط بالاستعداد ليكون «جاهزًا لتنفيذ أمر التضحية *في حال* صدوره».[39] وأما الرازي فاعتقد أن المعتزلة يبالغون في تفسيرهم للأمر، وهو محق في ذلك.

وعلى الرغم من ذلك، توصل عبد الجبار، أحد علماء المعتزلة الأكثر بلاغةً، إلى تفسير أفضل بناءً على قراءته المتأنية لقصة التضحية القرآنية، والتي تختلف جذريًا عن قصة الإنجيل. ففي قصة الإنجيل، يتلقى إبراهيم وصيةً صريحةً من الله تأمره بالتضحية بإسحاق. ولكن في القرآن، يرى إبراهيم أنه يضحي بابنه في حلم، ثم يستشير ابنه ويقررا معًا أن هذه وصية الله. وبحسب عبد الجبار، كان هذا تفسيرًا خاطئًا للحلم، فالأحلام ليست وحيًا بالضرورة. وعلى ذلك، يطرح عبد الجبار سؤالًا: «كيف يمكن لهذا أن يكون أمرًا من الله؟ يمكنه أن يرى أي شيء في أحلامه».[40]

وبعد قرنين من كلام عبد الجبار هذا، طرح العالم والمتصوف ابن عربي (توفي عام 1240)، وهو اسم لامع في التقليد الصوفي، التفسير ذاته. وبحسب رأيه، لم يكن حلم إبراهيم وصيةً من الله يأمره بها بالتضحية بابنه، إذ أساء إبراهيم تفسير المغزى من الحلم، بينما «أنقذ الله ابنه من سوء فهمه».[41]

وفي يومنا هذا، يتذكر أكثر من مليار مسلم حول العالم محنة إبراهيم كل سنة في عيد الأضحى. ولكن قلة قليلة منهم فقط يعرفون هذا التفسير البديل للقصة. وتمامًا كما هو الحال مع العديد من النفائس في التقاليد الإسلامية، ضاع هذا التفسير تحت طبقة سميكة من الاعتقاد التقليدي.

النصر الأشعري وتبعاته

في يومنا هذا، إذا قرأتم نصًا سنيًا قياسيًا حول الطوائف والمدارس المختلفة في بداية الإسلام، ستجدون غالبًا أن المعتزلة مدرجة باعتبارها واحدةً من «الطوائف المنحرفة» التي اندثرت لحسن الحظ. ومن المحتمل أيضًا أن تجدوا مديحًا في حق الأشعرية باعتبارها الركيزة الأساسية للإيمان الحقيقي. والسبب البديهي لذلك هو انتهاء حرب الأفكار الكبيرة بين هاتين المدرستين اللاهوتيتين بالانتصار التدريجي للأشعرية. والمنتصرون، بطبيعة الحال، يروجون لأنفسهم على أنهم أوصياء على الحقيقة، ويصورون منافسيهم باعتبارهم مضللين، حتى أنهم أحرقوا كتبهم أيضًا.[42]

هذا هو السبب في أن معرفتنا بالمعتزلة محدودة للغاية. ولكن كان الأمر أسوأ حتى عام 1951، حين عثر على الكتابات المفقودة لعبد الجبار واثنين من طلابه في مكتبة قديمة في اليمن، حيث نجت آثار المعتزلة في التقليد الزيدي. وباستثناء هذه النصوص الأصلية النادرة، ما نعرفه عن المعتزلة منشأه المصادر السنية الرئيسية التي لخصت وجهات نظرهم بغرض دحضها وحسب.

كان أبو حامد الغزالي (توفي عام 1111) شخصيةً مهمةً جدًا في تحقيق هذا الانتصار الأشعري، إذ يعتبر وفقًا لمعظم المقاييس أكثر علماء الدين السنة تأثيرًا على مر العصور. ترك الغزالي وراءه نصوصًا معقدةً أظهرت فوارق دقيقةً مع مرور الوقت، ولكنه عارض صراحةً عقلانية كل من المعتزلة والفلاسفة بينما استفاد من بعض أدواتهم. وعلى ذلك، كان الغزالي أكثر انفتاحًا على العقل مقارنةً بالأشعريين الأكثر صرامةً –الذين ألقى بعضهم باللوم عليه لأنه «تساهل» كثيرًا مع الفلسفة– ولكنه تعامل معه باعتباره *تابعًا*.[43] وفي آخر وأعظم أعماله حول القانون، *المصطفى*، كتب الغزالي: «إن الفكر لا يثبت إلا صدق النبي، ثم يعزل نفسه».[44]

كان الغزالي واحدًا من بين ما يسميه العلماء «الأشعريين اللاحقين» الذين كانوا أكثر ثقافةً من سابقيهم.[45] فبحسب آرائهم، يمكن تعريف الأفعال بأنها «خيرة» أو «سيئة» بالنظر إلى آثارها – ولكن في الأمور التي لا يحكم فيها الدين وحسب. وبعبارة أخرى، أصروا على رفضهم لربط القيم الأخلاقية الموضوعية بالفقه الإسلامي.[46] ولعل أكثرهم عقلانيةً هو فخر الدين الرازي، الذي أصبح «انتقائيًا ومستقلاً عن الفكر الأشعري التقليدي تدريجيًا»، إذ قال إنه في حال تعارض الوحي والعقل، ينبغي أن يسود الأخير.[47] وفي تلك الأثناء، وحتى ضمن نطاق المذهب الحنبلي، ظهر نهج عقلاني –«موقف وسطي بين المعتزلة والأشعرية»– استغل الفراغ الذي تركه هذا المذهب بعد رفضه الأساسي لكل اللاهوت.[48]

والأهم من ذلك هو ظهور مدرسة أخرى للاهوت السني، تحمل موقفًا وسطيًا أكثر جرأةً بين الأشعرية والمعتزلة. إن هذه المدرسة، التي سميت تيمنًا بمؤسسها أبو منصور الماتريدي (توفي عام 944) العالم من أوزباكستان الحديثة، خففت من حدة العقائد الأشعرية: يمتلك البشر قوةً أكبر «لاكتساب» الأفعال التي خلقها الله، وأما «الخير والشر» فيعرفان بالعقل إلى حد ما. وصف الماتريدي الله باعتباره أكثر عقلانيةً، وأما فيما يتعلق بأسئلة مثل «هل يستطيع الله معاقبة من يطيعه؟» أو «هل يستطيع الله تحميل الإنسان مسؤولية ما لا يمكنه فعله؟» فكانت إجابته «لا»، على عكس الأشعري الذي أجاب بنعم.[49] وجنبًا إلى جنب مع مدرسة الفقه الحنفي التي ناصرتها الإمبراطورية العثمانية، انتشرت المدرسة الماتريدية بين الأتراك والفرس وفي مناطق أخرى في آسيا الوسطى أيضًا.

إن جميع هذه الفروق والاختلافات تعني أن الإسلام السني لم يكن إيمانيًا بالكامل. فلم تندثر النهج العقلانية تمامًا، واستمرت في الظهور في أماكن غير متوقعة، إذ نشأت مدارس ذات مواقف متباينة وخالف بعض العلماء تقاليدهم المزعومة.

وعلى الرغم من كل ذلك، يمكننا القول إن النظرة السنية للعالم يسودها الموقف الأشعري – وليس موقف المعتزلة بكل تأكيد. إن المسلم الحداثي البارز، فضل الرحمن، أعرب عن أسفه إزاء المدرسة الماتريدية التي حملت «آراءً أكثر عقلانيةً مقارنةً باللاهوت الأشعري . . . ولكن أغرقتها الأشعرية في نهاية المطاف خلال القرون الوسطى الإسلامية».[50] ويصدق هذا القول حتى بالنسبة للتقاليد العثمانية،

التي طغت الأشعرية على انتماءاتها الماتريدية بمرور الوقت.[51] وفي تلك الأثناء، أنكر المسلمون الشيعة، على الرغم من انفتاحهم النسبي على تأثير المعتزلة، الفكرة القائلة إن الخير والشر يمكن معرفتهما من خلال العقل البشري الفردي، وبدلًا من ذلك «اعتقدوا أن الإمام المعصوم هو مصدر المعرفة الأكيدة».[52] وحتى الصوفيون نسبوا عصمةً مشابهةً لسيد أو شيخ خاص بهم.

ومن المحاولات المثيرة للاهتمام لإعادة فتح باب النقاش كانت محاولة السلطان العثماني العظيم محمد الثاني، الذي عرف أيضًا باسم «الفاتح» لاستيلائه على القسطنطينية وهزيمته للبيزنطيين عام 1453. تماشيًا مع روحه الليبرالية المتمثلة في اهتمامه بالفنون والعلوم، وجنبًا إلى جنب مع تسامحه مع المسيحيين واليهود، أراد محمد الثاني أيضًا أن يفتح الأبواب المغلقة في الإسلام. ومن الأمثلة على ذلك كان السؤال القديم: «هل يستطيع العقل أن يعرف الخير في الفعل الجيد والشر في الفعل السيء؟»، فأمر فريقًا من العلماء البارزين بكتابة أطروحات منفصلة حول هذا الموضوع لمناقشتها على بلاطه. لم تدرس هذه المخطوطات، التي بقيت لقرون في مكتبة السليمانية في إسطنبول، حتى العقد الأول من القرن الواحد والعشرين على يد الأكاديمي التركي عاصم جنيد كوكسال.[53] وبفضل هذه المخطوطات، أصبحنا نعلم أن أحد أبرز السلاطين العثمانيين اعتبر هذا النقاش مهمًا وأراد إعادة فتحه، ولكننا لا نعرف ما إذا كانت لتلك الجهود أي تأثير مهم.

وفي يومنا هذا، تشير استطلاعات الرأي التي أجريت في العالم الإسلامي إلى مدى قوة نظرية الأمر الإلهي حتى الآن. وحين طرح سؤال «هل من الضروري أن نؤمن بالله لكي نكون أخلاقيين وأصحاب قيم خيرة؟»، أجاب 99 في المائة من المصريين «نعم»، ويتبعهم 98 في المائة من الإندونيسيين، و97 في المائة من الأردنيين، و90 في المائة من البنغلاديشيين، و88 في المائة من الباكستانيين. (بالمقارنة مع 10 في المائة من السويديين، و39 في المائة من الألمان، و57 في المائة من الأمريكيين الذين أجابوا بنعم على السؤال ذاته).[54] وبعبارة أخرى، لا تستطيع الأغلبية الساحقة في المجتمعات المسلمة أن تتخيل حتى أن يكون للأخلاق مصدر آخر غير الدين – مثل الحدس والعقل البشريين.

ما هي النتائج العملية لهذه النظرة العالمية؟ سنبحث في هذا السؤال في الفصول القليلة القادمة.

ولكي نستبق الأمور، دعونا نتذكر المثال في بداية هذا الفصل – المثال المتعلق بتربية الأطفال وفقًا لنظرية «الأمر الأبوي» بشكل رئيسي وما يترتب عليه من أمور ينبغي أو لا ينبغي فعلها. وبحسب ما اقترحت سابقًا، لن تساعد هذه النظرية الأطفال على تكوين ضمير داخلي قائم على القيم الأخلاقية، بل ويمكنها حتى أن تجعلهم غير ناضجين وحرفيين وحتى مخادعين في بعض الحالات. لذا دعونا نرى ما إذا كان لنظرية الأمر الإلهي تأثيرات مماثلة على المجتمعات المسلمة.

الفصل الرابع

كيف خسرنا الالتزام الأخلاقي

لأن لهم دين، يظنون أنهم معفيون من امتلاك الأخلاق.

– أمين معلوف، كاتب لبناني فرنسي[1]

ويل لكم أيها الكتبة.... لأنكم تنقون خارج الكأس والصحفة، وهما من داخل مملوآن اختطافًا ودعارة

– يسوع الناصري[2]

قضيت معظم حياتي في تركيا، وهي دولة ذات أكثرية مسلمة. وقد عاصرت أيضًا الثورة السياسية الكبرى التي مرت بها تركيا في العقدين الأولين من القرن الحادي والعشرين. وهي ثورة أنهت سيطرة الأتراك الأكثر علمانيةً التي كانت قد استمرت نحو قرن من الزمان لتحل محلها سيطرة المحافظين المتدينين. حل المحافظون محل أعدائهم في كل نواحي الحياة تقريبًا، من السياسة إلى الدوائر الحكومية، ومن التجارة إلى الإعلام، و«استعادوا بلادهم».

في المراحل الأولى من هذه القصة، كانت الأمور تعد بالكثير، معطيةً الأمل للكثيرين، ومنهم أنا، بأن هناك ديمقراطيةً ليبراليةً إسلاميةً قيد التكوين، كما جادلت في فصل متفائل كتبته عن تركيا في كتابي الصادر عام 2011، إسلام بلا تطرف. والسبب أنه، في ذلك الوقت، كان المحافظون المتدينون في السلطة يطبقون الإصلاحات السياسية التي يطلبها الاتحاد الأوروبي والتي لطالما كانت تطمح لها العصبة الصغيرة من الأتراك الليبراليين. ولكن سرعان ما بدأ المزاج يتغير، ما إن عزز المحافظون المتدينون سلطتهم. إذ اتضح بالتدريج أن الإصلاحات الليبرالية في السنوات السابقة كانت تهدف فقط لنزع سلطة المؤسسة العلمانية السابقة، وخصوصًا الجيش المتغطرس، والمعروف بانقلاباته على الحكومات المنتخبة. والأسوأ من ذلك أن النخبة الجديدة الحاكمة سرعان ما بدأت تتبنى

الأساليب السلطوية نفسها التي كانت تنتهجها النخبة الحاكمة السابقة – بل غالبًا ما كان ذلك بحماس أكبر.

باختصار، فإن أحلام «تركيا الجديدة» الحرة والمنفتحة والديمقراطية كانت مخيبة، على الأقل في ذلك الحين، في مقابل تسيد الصورة القاتمة للسلطوية. بينما فتحت الأساليب المكيافلية الفجة للنخبة الجديدة الحاكمة نقاشًا جديدًا في البلاد حول ماهية هؤلاء المحافظين المتدينين الحقيقية. إذ انتهى بهم الأمر إلى فعل كل الأشياء التي كانوا هم أنفسهم يدينونها بوصفها ظالمة وقاسية – بل وبعنف أكبر. شمل هذا اعتقال المعارضين السياسيين بتهم ملفقة. وشمل خلق إعلام مسموم، أرهب كل من يجرؤ على انتقاد أهل السلطة وافترى عليه. نهب المحافظون المتدينون أيضًا موارد الدولة، بمستويات غير مسبوقة من الفساد والمحسوبيات ومحاباة الأقارب. وقد غشت جماعة منهم تشبه الطوائف السرية –تدعى «الغولنيين»– بشكل ممنهج في الامتحانات لترقية أعضائها في الدوائر الحكومية، ولفقت الأدلة للإلقاء بخصومها في السجن، وحاولت حتى الانقلاب وفشلت، كجزء من صراع على السلطة بين تيارات المحافظين.[3]

قضية تدين لاأخلاقي

كان معظم الأتراك الذين امتعضوا من بحر «التدين اللاأخلاقي» هذا، أو *ahlaksız dindarlık* من العلمانيين، الذين ظلوا يقولون لليبراليين: «حذرناكم من هؤلاء الأشخاص»، رغم حقيقة أن تاريخهم لم يكن أفضل بكثير. بينما كان هناك أيضًا ندرة من المحافظين الذين تحلوا بالضمير، وبالجرأة، لإعلاء الصوت. كان من بين هؤلاء مصطفى أوزتورك، وهو دارس للإلهيات وكاتب رأي مشهور. كتب في عام 2017: «خلال أربعين إلى خمسين سنة قادمة، لن يكون لنا نحن المسلمين الحق في قول أي شيء لأي إنسان عن الإيمان والأخلاق والحقوق والقانون». «سيكون رد: "رأينا ما تفعلون أيضًا" كالصفعة على وجوهنا»[4]. وقد ندب مختص آخر في الإلهيات، وهو المفتي السابق لإسطنبول، مصطفى تشاريجه، أيضًا «الفجوة المتنامية بين التدين والالتزام الأخلاقي». في الماضي، حسب ما يذكر، كان

المحافظون أمثاله عادةً ما يجادلون بأنه «لا يمكن أن يكون هناك التزام أخلاقي بدون دين». ولكن الآن، كما كتب، كان عليه أن يجادل بأنه: «لا ينبغي أن يكون هناك دين دون أخلاق».[5]

ما المشكلة التي كانت هنا بالضبط؟ بالنسبة للبعض، فإن المشكلة كانت الفساد المعتاد الذي يأتي مع النفوذ. كانت أيضًا مشكلة النفاق المتأصلة منذ القدم. كان المحافظون المتدينون، حسب هذه الرؤية، يفشلون في مجاراة أعلى مثلهم وحسب – وهي مشكلة يمكن مشاهدتها في كل التقاليد، وفي كل المجتمعات.

ولكن، بالنسبة للذين بإمكانهم قراءة ما بين السطور، فإن المشكلة تنضوي على شيء مختلف، شيء أعمق. فبسبب كل الأشياء غير الأخلاقية التي ارتكبها المحافظون، وجدوا لأنفسهم المبررات الدينية. يزعم أن النبي محمد قال: «الحرب خدعة»، وبما أنهم كانوا في حرب سياسية –مع العلمانيين، أو الجماعات المناوئة، أو «الإمبرياليين»، أو «الصهيونيين»– فقد سمح لهم باستخدام كل أنواع خداع والكذب والقدح.[6] تقول آية في القرآن «وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض»، لذا فقد كان ملء المكاتب الحكومية بالأقرباء أمرًا عاديًا.[7] وفيما أدانت الشريعة الربا، أو الفائدة، فهي لم تضع قواعد واضحة للمناقصات العامة، التي تلاعب بها المتدينون المحافظون في السلطة بشكل متكرر –لمرات عديدة بلغت 186 مرةً في خلال ستة عشر عامًا– لصالح المنفعة المباشرة لأزلامهم.[8]

بكلمات أخرى، فإن المشكلة ليست أن المحافظين المتدينين لم يكونوا متدينين بما يكفي. بل كانت المشكلة أن تدينهم لم يجعلهم أخلاقيين.

رأيت هذه المشكلة في بلدي الأم تركيا، ولكنها بالتأكيد ليست محصورةً فيها. لاحظ الباحث المصري الراحل نصر أبو زيد أيضًا «تدينًا خاليًا من الأخلاقيات» في بلاده، حيث «المساجد ممتلئة، ولكن الفساد متفشٍّ».[9] شهد رجل الدولة العراقي علي عبد الأمير علاوي أيضًا إسلامًا «يزداد خلوًّا من أي محتوى أخلاقي عميق».[10] وشهد الأكاديمي المستقر في قطر عمر إدوارد مود «تدينًا خارجيًا دون ضمير أخلاقي».[11]

في تركيا، كان أحد المنتقدين البارزين لهذه المشكلة الباحث في الإلهيات علي بارداق أوغلي، الذي شغل منصب رجل الدين الأعلى في البلاد في مديرية الشؤون الدينية في السنوات الأولى لصعود المحافظين، حينما كانت الأمور تبدو واعدةً. في مقال كتبه عام 2017، اعترف بارداق أوغلي بأن هناك «مشكلة جدية في الأخلاق» في بلاده، فقط ليضيف أن «انعدام الفضائل والأخلاق منتشر» في العالم الإسلامي بأسره. ثم أصاب أصل المشكلة: في عملية تاريخية طويلة، أصبح الفقه الإسلامي «كومةً من القوانين، تبخرت» فيها الأخلاق.[12] يضيف بارداق أوغلي، «بالطبع، يرتبط هذا بالصلة بين الدين والمنطق، مع مشكلة الحُسن والقبح».[13]

مقياسان للشرعية

كان حدس بارداق أوغلي مصيبًا لصلب المسألة، لأن «التدين اللاأخلاقي» الذي نشهده في العالم الإسلامي المعاصر متجذر في الأشعرية ومعادلتها للقيمة الأخلاقية والأوامر الإلهية. تساوي هذه النظرة للعالم الأخلاق بالشريعة الدينية. لذا، فبالتعريف، ما تحظره الشريعة يصبح غير أخلاقي، بينما يصير مهما يكن ما تسمح به الشريعة أخلاقيًا. بالكاد يطرح سؤال ما إذا كانت أحكام الشريعة أخلاقية أم لا – ببساطة لعدم وجود معايير أخلاقية مستقلة متبقية للحكم على الشريعة.

كمثال صارخ، لنأخذ قضية زواج الأطفال. بالنسبة للعديد منا اليوم، فإن إقامة «زواج» بين فتاة تبلغ تسعة أعوام من العمر ورجل يبلغ ستين عامًا يبدو مسيئًا جدًا. ولكن، بالنسبة لتفكير إسلامي شديد التحفظ على مذهب الحنبلية أو الأشعرية، فقد يكون ببساطة حلالًا، أو «مباحًا». وهذا لأنه في العصر الكلاسيكي للإسلام، لم يكن هناك تعريف واضح لما هو العمر الذي يجوز فيه الزواج للأنثى، وكان ينظر إلى الحيض عادةً على أنه حد سن البلوغ. كان هذا، جدلًا، عاديًا في عصور ما قبل الحداثة، حين كانت المجتمعات تساوي بين البلوغ البيولوجي والبلوغ القانوني. ولكن اليوم، بفضل وفرة الخبرات، والتقارير، والدراسات، ندرك أن زواج الأطفال كارثي قطعًا بالنسبة للبنات الصغيرات. ولدينا أيضًا بديل أفضل لسنوات مراهقتهم، يدعى «التعليم». ولكن من يكترث لكل هذا إن كان معيارك الوحيد للفصل بين «الحسن» و«القبيح» قواعد الفقه الإسلامي التي مضى عليها ألف عام؟

في الإسلام الكلاسيكي، كان الإنذار الأول لهذه المشكلة في ظهور الحيل، أو «الألاعيب القانونية». ويشير هذا المصطلح إلى الحلول التي عرضها القضاة للتحايل على محظورات القانون مع الالتزام بنصه. منعت الشريعة تقاضي الفوائد، على سبيل المثال، ولكن ما زال بإمكانك تقاضي الفوائد دون تسميتها بهذا الاسم. (يمكن للمدين أن «يبيع» بعض الملكيات لدائن ثم يعيد شراءها فورًا بسعر أعلى[14]). وفي حين قدمت هكذا أساليب بعض البراغماتية المفيدة في مواجهة القوانين الصارمة، فإنها كذلك فتحت الباب لنفاق صرف. من القضايا المشهورة قضية رجل غني «منح» الكثير من ثروته لأطفاله الصغار قبل قدوم الموعد السنوي لضريبة الزكاة مباشرةً، ليسترجعها فورًا بعد دفع ضرائبه.[15] لم يكن هذا أخلاقيًا، ولكنه قانوني. وهذا كان ما يهم بالفعل.

ازدادت المشكلة حدةً مع الزمن، وخصوصًا مع الحداثة: فتحت الحياة المعاصرة الكثير من المجالات الجديدة للنشاط الإنساني والمعرفة الإنسانية، بينما ظل الفقه الإسلامي يقدم نفس القواعد القديمة التي كانت باليةً أو غير ملائمة بالمرة. كانت القواعد الأخلاقية التي طورتها البشرية لهذه المجالات الجديدة «غير إسلامية»، ولذا كانت غير مقبولة. كانت النتيجة مناطق خالية من الأخلاقيات يمكن فيها لأي أحد أن يتصرف كما يشاء.

لنأخذ، على سبيل المثال، فكرة «الصحافة الأخلاقية». وهي تشمل مبادئ مثل «الصدق والدقة»، و«الاستقلال»، و«الإنصاف والحياد». حين تقدم وجهة نظر، وفق ذلك، يجب أيضًا أن تعطي مجالاً لطرح وجهات النظر الأخرى. عندما تنتقد شخصًا، عليك أن تعطيه حق الرد. ولكنني أذكر أنني ذكرت صحفيًا تركيًا إسلاميًا بهذه المبادئ، فقط لألقى استنكارًا «لكل هذا الترهات الغربية». بالنسبة له ولرفاقه، لم يكن هناك ببساطة ما هو حرام فيما كانوا يفعلونه: البروباغاندا الحربية ضد العدو. بل إنه كان تصرفًا دينيًا تقيًا.

ربما كان الصحفي التركي الإسلامي نفسه مؤيدًا للصحافة الأخلاقية لو كان هو نفسه هدف حملات التشويه – كما كان الحال بالفعل في تركيا في أواخر تسعينيات القرن العشرين، عندما كان للعلمانيين اليد العليا. ولكن هذا كان مجرد أسلوب، كما اتضح حقًا، لا يكشف عن أي أخلاقيات حقيقية، بل عن انعدامها.

أشار علي بارداق أوغلي، اللاهوتي الحكيم، إلى مشكلة المعايير المزدوجة هذه أيضًا في كتابه الصادر عام 2017، مواجهة إسلاميتنا على ضوء الإسلام. هناك عدد معتد به من المسلمين في العالم اليوم، حسب ما لاحظ، من «المنتمين لعالمين». وهذا يعني، كما كتب:

للمسلمين مقياسان للشرعية في عقولهم، مخرجان منفصلان. عندما يكون الأمر ملائمًا، هناك قانون الدولة [العلمانية]، وهناك نظام المجتمع، وهناك لوائح الأنظمة الداخلية، وهناك لوائح التعليمات. ولكن إذا لم تعمل هذه كلها، فمصادر التشريع التي تخطر لك تأخذ دورها – فيأتي إذن [ديني] يمكنك أن تقدمه لنفسك أو تأخذه من أحد ما ليفتح أمامك السبيل. أيضًا، إذا كنت تنتمي لطريقة [طائفة أو مجموعة دينية]، فسيكون لك مصدر ثالث للشرعية، مخرج آخر. [مع ذلك] من المستحيل على شخص بثلاث مصادر مختلفة للشرعية أن يبدو محط ثقة .... إذ لا يمكن لأحد أن يضمن أي مصدر للشرعية سيستخدم ذلك الشخص للمضي قدمًا في أي لحظة.[16]

يكمن الحل لهذه المشكلة الكبرى في إحقاق التناغم بين «العالمين». وهذا يعني قبول أن هناك، إلى جانب مبادئ الإسلام الخاصة المحددة والقواعد التي تقيد المؤمنين به، أيضًا مبادئ شاملة وقواعد تقيد كل الناس – وأن الاثنين ليسا بديلين لبعض. ولكن هذا نفسه يتطلب إزالة العقبة اللاهوتية لتعريف «الحسن» و«القبيح» بالمنطق الإنساني.

عالم الفتاوى المحيط بكل شيء

بينما كان رفض القيم الأخلاقية التي تأتي من الخارج أحد عواقب الأشعرية، كانت عاقبة أخرى تتمثل في نمو التقيد الحرفي الجاف بالقانون ضمنًا.

الباحث الإسلامي الأمريكي شيرمان جاكسون من بين الذين فهموا طبيعة المشكلة هنا. فالأشعريون، حسب ما كتب، عرفوا الوحي بأنه «المصدر الوحيد للقيمة الأخلاقية». ومن هنا أتت

النتيجة الحتمية: «يمكن مواجهة كل سؤال قد يطرحه البشر في المسائل الأخلاقية بناءً على النص».[17] لذلك، «في أعقاب هزيمة المعتزلة»، هيمن «الالتزام بحرفية النص مفرط الشمول» في العالم الإسلامي. كانت حرفيةً حولت حتى الأسئلة التافهة إلى مسائل دينية. بدأ المسلمون يقلقون لأشياء مثل: «هل على الشخص ارتداء ساعة المعصم على معصمه الأيمن أم الأيسر؟»[19]

لمعرفة كيف يبدو هذا عمليًا اليوم، على المرء أن ينظر إلى عالم الفتاوى. المصطلح، الذي دخل كما هو إلى اللغات الغربية مع «فتوى الموت» الشهيرة عام 1989 التي أطلقها آية الله الخميني ضد الكاتب سلمان رشدي، تعني حرفيًا بالطبع «رأي شرعي» فقط. وهي عادةً نص يصدره مفتٍ مسلم متعلم، أو «مصدر للفتاوى»، إجابةً على سؤال يأتي غالبًا من مسلم عادي. الصاعق في الأمر مقدار التفاصيل الدقيقة في الحياة التي تغطيها الفتاوى. يظهر بحث سريع في مواقع خدمات «الفتاوى أونلاين» أن المسلمين العاديين يريدون أن يعرفوا إجابات أسئلة كهذه:

«هل يجوز الاستحمام وقوفًا؟»

«في قص الأظافر، هل يجب أن نبدأ بالسبابة من اليد اليمنى قبل بقية الأصابع؟»

«هل يمكنك التعري أمام حيوانات كالطيور؟»

«كيف يمكن للمرء أن يقي نفسه من الجن عندما يكون في بيت الخلاء؟»

تتلقى معظم هذه الأسئلة إجابات مفصلة جدية من علماء الدين. عند سؤال، «هل يجوز الاستحمام وقوفًا؟» يكون الجواب، «هو جائز، لكن مكروه». ثم يأتي شرح طويل للطريقة التي كان يتبول بها النبي محمد نفسه.[12] حتى أن هناك أحاديث منقولة عن هذه المسألة: «من حدثك أن رسول الله –صلى الله عليه وسلم– بال قائمًا فلا تصدقه أنا رأيته يبول قاعدًا».[22] تعتبر هكذا أشياء مهمة،

لأن «الاقتداء» بما كان يفعله النبي في كل هذه التفاصيل الدنيوية للحياة –من كيفية تناول الطعام، وشرب الماء، أو إعفاء اللحى– يعتبر «فعلاً أخلاقيًا جديرًا بالمدح بشكل مستقل عن ماهية الفعل».[23]

ثم هناك أمور الجنس. يأتي سؤال من مسلم «محتار في مسألة رضاعة صدر الزوجة». تطمئنه الفتوى: «يمكنك رضاعة صدر زوجتك. إذا تدفق الحليب وشربته، فهذا لا يؤثر على العلاقات الزوجية. تنظر الشريعة فقط إلى الرضاعة التي تحدث في أول عامين».[24] ويتساءل مسلم آخر إذا كان جماع الحيوانات غير جائز، ولكن وفقًا لمعظم علماء الدين فإن «جماع الحيوانات لا ينقض الحج ولا الصيام».[25]

الهدف في ثقافة الفتاوى تشريع كل تفصيل دقيق من الحياة وكل سؤال ممكن، فلا يبقى للمسلم الفرد شيء يقرره بنفسه. وبينما يعرض المفتون كل هذا الالتزام المتطرف بالتشريع، فإن المسلمين العلمانيين المحافظين يسألون المزيد منه فقط. فبدل الصراع مع «آلام الضمير الشخصي»، كما قال أبو الفضل، فإن «المسلم العادي يسقط عبء الأخلاق على الشريعة».[26]

الخطر الواضح هنا هو أنه ما إن امتلكت حق الفتوى، يمكنك بسهولة تبرير الأشياء التي تعد غير الأخلاقية بشكل موضوعي. اعترف الشيخ حمزة يوسف، وهو عالم دين إسلامي بارز في الغرب، بصراحة بهذه المشكلة في مؤتمر إسلامي في 2018. «بعض الفتاوى خطيرة»، وأتبع: «بعضها الآخر سخيف».[27] ولكن ما الأساس الذي يمكن للمسلم بناءً عليه التشكيك ومعارضة هكذا فتاوى سيئة؟ هل يمكنهم، مثلاً، الاعتماد على ضمائرهم؟

الأسس المهتزة للضمير

مصطلح «الضمير – Conscience» باللغة الإنجليزية يأتي من الكلمة اللاتينية *scientia* أو «المعرفة». وهو يعني، مع البادئة *con*، «المعرفة مع». وتشير إلى أننا كبشر لدينا مصدر داخلي لمعرفة الخطأ من الصواب، حتى لو لم تدلنا مصادر خارجية كالدين والثقافة.

يعود أصل المفهوم إلى سقراط، الذي كان يتحدث عن ديمون، أو «صوت داخلي»، يعدله عن فعل الأشياء الخاطئة. ووجد المفهوم أصلاً قويًا له في المسيحية، بفضل القديس بولس بشكل رئيسي، الذي كتب أن الوثنيين الذين لم يعرفوا شريعة الإله المكتوبة، «فإن متطلبات الشريعة مكتوبة في قلوبهم، وضمائرهم تشهد أيضًا».[28] رفع مفكرو التنوير شأن الضمير أكثر بوصفه مصدرًا «لاستقلال الفرد أخلاقيًا»، مع صياغة المصطلح السياسي «حرية الضمير» أيضًا.[29] مؤخرًا، قدم العلماء أدلة على أن هناك بالفعل شيئًا أخلاقيًا بالفطرة في طبيعة البشر، إذ أن أدمغتنا «مجهزة لتشكيل روابط، وللتعاون، وللاهتمام».[30]

ولكن ما هو دور الضمير في الإسلام؟

قد يعتقد المسلمون المعاصرون أن لدينا نفس التعريف بالضبط للضمير conscience –ما يسميه العرب الضمير، ويسمى في بعض اللغات الأخرى، كالتركية وجدان. ولكن الأبحاث أظهرت أن هذين المصطلحين اكتسبا المعنى المقصود من كلمة «conscience» فقط في القرن التاسع عشر، وبتأثير الترجمات من الأدب الغربي، أحيانًا من قبل العرب المسيحيين.[31] بالمقابل، في العصر الكلاسيكي، استخدم الوجدان من قبل الصوفيين في إشارة إلى «الاتصال مع الله»، وكان الضمير يستخدم للإشارة إلى «الأفكار الباطنية المضمرة»، التي لم تكن بالضرورة أفكارًا فاضلة.[32] فقد كتب الغزالي، على سبيل المثال، أن الله أرسل أنبياءه لتطهير ضمير الناس «من إغواءات الضالين».[33]

وهذا هو السبب الذي دفع بعض علماء الدين المعاصرين البارزين –فضل الرحمان وفريد إسحق– للاحتجاج بأن المصطلح الإسلامي المقابل يجب أن يكون المصطلح القرآني التقوى[34]. وهذا منطقي على ضوء الذكر الأول للمصطلح في القرآن: إذ يقول إن الله بعد خلق «الروح»، ألهمها «فجورها وتقواها[35].« ولكن، كما يعرف أي شخص يألف التقاليد الإسلامية، فإن التقوى أصبحت تعني اصطلاحًا «التدين المتخوف من الله»، وهو ما يعبر عنه غالبًا بالالتزام الدقيق بالشريعة الإسلامية. [36]التقوى، بهذا المعنى الأكثر انتشارًا، هي الدافع الداخلي لفعل الصواب، وليست القدرة على التعرف على الصواب.

في الحقيقة، ففي الإسلام التقليدي السائد، لم يكن هناك مفهوم محدد بدقة للضمير كمصدر مستقل للسلطة الأخلاقية.[37] كانت هذه السلطة الأخلاقية نفسها ما تنضوي عليه الأخلاقيات «الحدسية» التي طرحتها المعتزلة – ولكن مذهب المعتزلة كان الطريق الذي لم يتخذه الإسلام. بقي الضمير موجودًا، بشكل طبيعي، ولكن الأخذ به كان ضمنيًا فقط. وبالتالي، فعندما تبع القضاة «نداء الضمير»، كان عليهم «بناء حصن من المنطق التشريعي واللغة القانونية لخلق انطباع بأنهم لا يحكمون وفق ما تمليه الفلسفة أو الأخلاق، بل القانون».[38]

بينما لم تتلق الإشارات إلى الضمير في النصوص الأساسية سوى انتباه محدود. من بينها حديث جدير بالذكر يُسأل فيه النبي من أحد صحابته، وابصة بن معبد، عن البر. وردًا عليه، يقول النبي:

استفتِ قلبك. البر ما اطمأنت إليه النفس، واطمأن إليه القلب، والإثم ما حاك في النفس وتردد في الصدر.[39]

من الأصوات الاستثنائية التي تبنت هذه الرسالة المعلم الصوفي العظيم جلال الدين الرومي (توفي 1273 م.). وقد كتب: «إن لك عضوًا روحانيًا، فدعه يراجع فتوى المفتين ويأخذ ما يوافقه».[40] ولكن المفتين أنفسهم، والأرثوذكسية التي التزموا بها في الدين، لم يعجبوا بكلامه. جادل بعضهم، ومنهم الغزالي، بأن النصيحة «استفت قلبك» لم تكن صالحةً إلا لوابصة نفسه. وقال آخرون إنها لا يمكن أن تكون بهذا الضيق، ولكنها يجب أن تكون مقتصرةً على أمثال وابصة، الذين عرف النبي أنهم «أصحاب إيمان وفهم».[41] ما تزال مصادر السنة تقتبس الحديث مع بذل الكثير من العناء للتأكيد على أن القلب لا يمكنه فعلاً تجاوز القانون.[42] رأوا أن الحديث يصلح فقط «إذا كان الشخص الذي يصدر الحكم لا يمتلك أي دليل [نصي] قوي لدعم استنتاجه». وحتى في هذه الحالة، فإن الذين يستطيعون الثقة بقلوبهم هم فقط «المؤمنون الصادقون العارفون بالشريعة».[43]

كل هذا الالتزام بالقانون مبرر لمخافة مفهومة: وهي أن الناس يمكن أن يحرفوا القانون تبعًا للهوى، أو «الرغبات الضالة». ولكن النظر يغض غالبًا عن الخطر المقابل، أن يستخدم القانون نفسه لأغراض غير أخلاقية. الضمير، الذي قد يوازن القانون، لا يعد سلطة أخلاقية. يمكن حتى قمعه بوصفه وسوسة، أو «همسًا من الشياطين»، وهو بالضبط ما يندم المتطرف السابق على فعله خلال تطرفه.[44]

الحاجة لإعادة إحياء الأخلاق

ماذا يرى المسلمون في معضلة القانون ضد الضمير هذه اليوم؟ لم يصلني وجود أي استطلاعات، لذا فقد قررت إجراء استطلاعي الخاص الصغير بين مواطنيّ الأتراك في يناير 2019. لنحو 450,000 متابع على «تويتر»، طرحت سؤالًا «إذا كان حكم شرعي يتناقض مع ضميرك، فما الذي ستشكك به؟»[45] ومن بين 5,500 مجيب، قال 37 بالمئة إن الضمير هو ما يجب أن يشكك به. حتى أن أحدهم أشار، دفاعًا عن وجهة النظر هذه، إلى قصة تضحية إبراهيم، التي تطرقنا لها في الفصل السابق: «لقد استمع إبراهيم إلى أمر الله»، ذكرني، «لا إلى ضميره».[46] أعطاني، بكلمات أخرى، دورةً في الأشعرية، التي كانت قبضتها واضحة الإحكام على الأتراك المحافظين.

هذا الإيمان القوي بأخلاقيات الأوامر الإلهية، الذي قد يكون أقوى في العالم العربي منه في تركيا الأكثر علمانيةً نسبيًا، هو أيضًا مصدر ثابت للسلطوية الدينية. لأنه إذا كانت الأخلاق تساوي الالتزام بالأوامر الإلهية، فكل ما يمكنك فعله للالتزام بالأخلاق في المجتمع فرض تطبيق هذه الأوامر. وهذا ما يدفع الحركات الإسلامية الساعية نحو «إعادة إحياء للأخلاق» في المجتمعات الإسلامية إلى التركيز على تحقيق الشريعة الإسلامية، كما يفهمونها، بأوامر كإجبار كل النساء على الالتزام بالحجاب، ومنع الكحول أو الجنس خارج إطار العلاقات الزوجية، أو فرض الصلاة جماعةً وفرائض إسلامية أخرى.

في الواقع، تحتاج المجتمعات الإسلامية إلى «إعادة إحياء للأخلاق» – ولكن من نوع مختلف. ما تحتاجه هو إعادة أحياء القيم الأخلاقية الموضوعية و«تحرير الضمير المأسور» / كما قال الباحث

الإسلامي الراحل جمال البنا (توفي 2013 م.).[47] وهذا يتطلب أسلوبًا جديدًا بالكامل للتعليم، ونوعًا جديدًا من الفن والأدب –كأعمال المؤلفين المصريين العظماء في منتصف القرن العشرين كعباس محمود العقاد، وخالد محمد خالد، وم. كامل حسين، الذين فسروا الضمير بأنه «الصوت الداخلي لله».[48] بمثل هذه المدخلات الجديدة في المجتمع، نحتاج ثقافةً جديدةً لا «تتبخر» فيها الأخلاق بين القواعد القانونية، بل تفسرها، وإن تطلب الأمر، تصلحها.

ما نحتاجه أيضًا هو الانفتاح وإعادة التواصل مع بقية البشرية، لأنه بما أن القيم الأخلاقية عالمية، فقد يكون هناك ما يمكن تعلمه من الثقافات الأخرى التي قد تكون حصدت بعض القيم من أعرافها الخاصة. ربما يكونون قد طوروا، على سبيل المثال، مفاهيم كالصحافة الأخلاقية، والنزاهة الأكاديمية، وأخلاقيات الأعمال، والأخلاقيات القانونية، وحتى الأخلاقيات الجنسية، كما طرح الباحث المعاصر كيشيا علي بحجج قوية.[49] ربما كانت لهم أيضًا عيوبهم ومواطن تقصيرهم الخاصة، حيث يمكن لأعرافنا أن تساعد –ولكن فقط إذا أمكننا ربطها بالعالمية الشاملة.

قد يكون هذا طرحًا صادمًا للإسلاميين، الذين غالبًا ما يعتقدون بالعكس تمامًا، معتقدين بأن «انعدام الأخلاق» يأتي من الخارج، وخصوصًا الغرب، الذي ينبغي للمجتمعات المسلمة أن توصد أبوابها أمامه. ولكن هذا لأنهم لا يقصدون بالالتزام الأخلاقي سوى أخلاقيات الأوامر الإلهية. ويعود ذلك أيضًا لأن أسلافهم كانوا بالضبط من أوصد أبواب الإسلام أمام العالمية في المقام الأول. وسنرى الآن كيف حدث ذلك –وبأي ثمن حدث.

الفصل الخامس

كيف خسرنا العالمية

إن التوتر بين أخلاق الأمر الإلهي والأخلاق الفلسفية في الإسلام... متداخل مع التوتر بين الاتجاه الجمعي القائم على الوحي والاتجاه العالمي القائم على العقل.

– أودبيورن ليرفيك، لاهوتي مقارن[1]

إن العقل بنفسه –مُجَردًا من الإسلام– غير قادر على التمييز بين الخير والشر، ومن ثم فلا مصدر للعدل أو الحق خارج الإسلام.

– نجم الدين أربكان (توفي عام 2011)، سياسي إسلامي تركي[2]

أشارَ صحفي أمريكي مرة أنه «لعل أن زائرًا حكيمًا من الفضاء الخارجي زار الأرض قبل ألف عام كان ليفترض أن الأمريكيتين لن يستعمرهما الأوروبيون البدائيون بل العرب أصحاب الحضارة المتقدمة».[3] هذا لأن حضارة العرب قبل ألف عام –أو، بالأحرى، حضارة المسلمين– كانت وضوحًا «الأشد تقدمًا في العالم».[4] كان المسلمون هم الرواد في علم الفلك والفيزياء والرياضيات والطب والعمارة والتخطيط الحضري وحتى الموسيقا. أما البلدان المسيحية فكانت بالمقارنة متأخرة عن العالم المسلم بكل المقاييس.

اليوم، يشيع بين المسلمين التوْقُ إلى ذلك «العصر الذهبي» للإسلام. ولكن بحثهم عن أسباب نشوئه واضمحلاله غير كافٍ. يعتقد كثير من المؤمنين الأتقياء بتفسير بسيط هو التقوى نفسها. فعندهم أن المسلمين الأوائل كانوا ناجحين هكذا لأنهم كانوا أتقياء وملتزمين بدينهم، ومن أجل ذلك كافأهم الله بالحكمة والقوة والمجد. ولكنهم بعد ذلك أصبحوا خاطئين، فعاقبهم الله بتقوية أعدائهم عليهم. لذا يرى أصحاب هذا الرأي أن مجد الإسلام إنما يعود عندما يعود المسلمون إلى تقواهم، أي عندما يصبحون «مسلمين حقا».

ولكن هذا التفسير الرومنسي ليس له معتمَد كبير في الحقائق، فالحقائق لا تدل على أن المجتمعات المسلمة قل تدينها مع الوقت. بل إن المثقف التركي العظيم إرول غنغور أشار مرة إلى أن المجتمعات الإسلامية غالبًا ازدادت تدينًا في أزمنة الانحطاط – لا بسبب أي هزيمة، بل بحثًا عن قوة أخلاقية ضد الهزيمة.[5]

لكننا إذا التزمنا بالحقائق، فإننا نجد تفسيرًا مختلفًا لعظمة الحضارة الإسلامية الأولى: هو أنها كانت عالميةً على نحو غير معتاد – «أوسع عالمية من الحضارتين الهلينية والرومانية في جميع أزمنتهما» بعبارة المؤرخ الإيطالي جورجو ليفي ديلا فيدا.[6] ولئن كنا نسمي هذه الحضارة «إسلامية»، فإن المسلمين لم يكونوا الأغلبية فيها إلى القرن الحادي عشر، وكانوا بعد ذلك منفتحين على التعلم من الحضارات المتنوعة التي حكموا أراضيها أو ورثوها أو حتى سمعوا عنها.[7] كما لخص فارتان غريغوريان، الأكاديمي الأرمني الأمريكي المولود في إيران:

> لم يكن العباسيون مجرد مترجمين، بل جمعوا ووفقوا وتقدموا بالمعرفة، وبنوا حضارتهم من الهبات الفكرية التي اكتسبوها من ثقافات أخرى كثيرة، منها الصينية والهندية والإيرانية والمصرية والإفريقية الشمالية والإغريقية والإسبانية والصقلية والبيزنطية. هذه الفترة الإسلامية كانت بلا شك مِرجلًا للحضارات والأديان والتعاليم والمعارف — فترةً أنتجت حضارات عظيمة وأثرت في حضارات أخرى من إفريقيا إلى الصين... كان العلم واحدًا عند العباسيين، فلا «علم مسيحي»، ولا «علم يهودي»، ولا «علم إسلامي» ولا «علم مجوسي» أو «علم هندوسي» —وكانوا على الظاهر متأثرين بالإشارات القرآنية العديدة إلى تعلم عجائب الكون وسيلةً لعبادة الله. لذا، اجتمع العقل والدين، لأن كليهما من الله، ودعم أحدهما الآخر وشمله، ولم يكن الإسلام من الانعزالية في شيء.

هذه «الامتصاصية الاستثنائية» كانت بحقٍ سر الإسلام المبكر.[9] ولا غرابة أن الحضارات الأخرى التي اتصفت بهذه الصفة، كروما القديمة أو أمريكا الحديثة، ازدهرت ازدهارًا ظاهرًا.

لكن هذه الروح العالمية لم تدم طويلاً، لأن أساسها العقدي لم يعد مسلمًا به. اتهم رواد العقل –المعتزلة و«الفلاسفة» من بعدهم– بالزندقة. ولم تسمح العقائد الإيمانية التي سيطرت على المشهد في أحسن أحوالها إلا بـ«عقلٍ معتمد على الوحي»، وهو ما قلل مصادر الحكمة التي يستطيع المسلمون التعلم منها. إذا لم يكن العقل في نفسه قادرًا على إيجاد أي حقيقة، فلمَ يعبأ المسلمون بما قاله الإغريق وغيرهم من الكفار عن طبائع الأشياء؟

لذا، لم تكن مصادفةً أن العالمية لم تزدهر في الإسلام إلا قبل توحيد المذهب السني. امتدت الموجة الأولى «العصر الذهبي العباسي» المذكورة أعلاه من منتصف القرن الثامن إلى منتصف القرن التاسع تقريبًا. حدثت «نهضة إنسانية» أخرى تحت حكم البويهيين، وهم سلالة شيعية حكمت من منتصف القرن التاسع إلى منتصف القرن الحادي عشر. طور المفكر الفارسي المسلم ابن مسكويه (توفي عام 1030)، وهو تلميذ العالم المسيحي يحيى بن عدي، نظرية أخلاقية عن الفضيلة استله فيها من مفهوم السعادة الإنسانية عند الإغريق *يودامونيا*.[10] رأى ابن مسكويه، مثل المعتزلة، أن العقل «خليفة الله في الإنسان».[11] من هنا، طور مفهوم *الإنسانية*، وهو «مصطلح إنساني جامع صُك في هذه الفترة تحديدًا».[12] واعتقد ابن مسكويه أن على المسلمين أن يدرسوا الشريعة والأخلاق العالمية. ولكنه لم يترك أثرًا كبيرًا في العالم المسلم. «نادرًا ما يُرى في تاريخ نظريات الأخلاق الإسلامية بعد ذلك آراءٌ إنسانية وأفكار تأملية».[13]

رأيان في الطبيعة البشرية

من أهم المسائل هنا: هل ينبغي للمسلمين أن يكون بينهم وبين جميع الناس ألفة؟ أم بينهم وبين المسلمين الآخرين فقط؟ كلا الرأيين موجود في الإسلام المبكر، ولكن الأخير كان هو الحاسم.

يمكن أن نرى هذا في اختلاف الآراء في *الآدمية* – مصطلح مرادف لـ«الإنسانية»، مشتق من اسم آدم، الإنسان الأول. يعود هذا المصطلح إلى القرآن، الذي يقول: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ»، وهو ما يدل على كرامة مُنحت لكل البشرية. أتاح هذا الأساس صعود «مدرسة عالمية» في الإسلام السني –تشيع خصوصا بين

الأحناف– أسست مفهومًا عالميا هو *حقوق الآدميين*، أو «حقوق الإنسان».[14] ولكن معظم التراث السني كان محكومًا بالمدرسة «الجماعية»، التي تقوم على المذهب الأشعري عقَديا. ترى هذه المدرسة أن الإنسان له حقوق إذا كان مسلمًا، أو إذا مُنح «حماية» المسلمين بوصفه *ذميا* مهزومًا أو معاهدًا. أما إذا كان من غير هذه الفئات فهو *كافر حربي*، أي عدو، ليس له حقوق جوهرية بفضل إنسانيته.[15]

في الحقيقة، إن مفهوم *الفطرة* القرآني، وهو «الطبيعة البشرية» الأولية، كان يمكن أن يكون أساسًا قويا للمذهب الإنساني.[16] ولكن حديثًا استُعمل لإغلاق هذا الباب. يقول الحديث: «كُل مَوْلُودٍ يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ، فَأَبَوَاهُ يُهَوِدَانِهِ أَوْ يُنَصرَانِهِ أَوْ يمُجسَانِهِ».[17] من هذا التعبير، استنتج كثير من الناس أن *الفطرة* هي نفسها الإسلام. ومن ثم، لم يتخيل المسلمون طبيعة بشرية يشتركون فيها مع بقية الناس، بل أصبحوا يرون بقية الناس مُفسدين لهذه الطبيعة. ومن أجل هذا نرى أن بعض الترجمات الإنكليزية للحديث المذكور ليس فيها كلمة *الفطرة* أصلًا، بل تجعلها «دين الإسلام الحق». وللسبب نفسه، يُقال للداخلين في الإسلام إنهم في الحقيقة «عائدون» – لأنهم عادوا إلى طبيعتهم الأصلية.

ولكن حديث *الفطرة* المشهور له صيغة أقدم تضعه في سياق – وتجعل له معنًى آخر. في هذا الحديث، كان المسلمون في حملة على المشركين العرب، وقتل بعض جنود المسلمين أطفالًا من أطفال المشركين، قائلًا، «أَلَيْسُوا أَوْلَادَ الْمُشْرِكِينَ؟»، فنهرهم النبي، وقال «ل مولودٍ يولدُ على الفطرةِ، حتى يُعرِبَ عنه لسانُه، فأبواه يُهودانِه، أو يُنصرانِه».[18] يمكن فهم هذا الحديث على أنه يقول بحيادية الأطفال – أنهم لا لغة لهم ولا دين. والمغزى كان أنهم بُرَآء، لا أنهم مسلمون.

لا بدع أن بعض العلماء خالف مساواةَ الفطرة بالإسلام. من هؤلاء الفقيه الأندلسي ابن عبد البر، ابن القرن الحادي عشر، الذي كتب أن المواليد لا يولَدون *على الإسلام* بل *على السلامة*، والسلامة «حالة من الكمال، خالية من الخير والشر، والإيمان والكفر، حالة طبيعية، فيها احتمال الإسلام».[19] في القرن العشرين، طور العالم التونسي ابن عاشور هذه الفكرة، وعرف الطبيعة البشرية بخصال عالمية منها «العقل» و«الحكم الأخلاقي الصائب». بل إنه أضاف «بناء الحضارة» الذي يظهر في «محاولات الأطفال الصغار لبناء أبنية من الرمل».[20] ولكن هذه التعريفات العالمية للطبيعة البشرية بقيت على الهامش، مُهملة.

يقدم المفكر المسلم المعاصر عبد العزيز ساتشدينا أفكارًا مساعدة في المسألة هذه. يقول ساتشدينا: «بالاتفاق مع الإرادية الأشعرية» نفى معظم العلماء السنيين «القيمة الأخلاقية الجوهرية في الإنسانية». ونتيجة ذلك، رفض هؤلاء العلماء وجود «نظام طبيعي للأخلاق»، إذ يرون أن نظامًا كهذا «غريب» و«غير إسلامي». اقتضى هذا أيضًا أن الإسلام لا يستطيع أن «يشارك» في النظام الأخلاقي العالمي، بل غايته أن يبني نظامه الخاص.[21]

لهذا السبب، أصبح الفكر الإسلامي انعزاليا وذاتي المرجعية شيئًا فشيئًا، بعد قرونه العالمية الأولى. وكذلك خسرت الحضارة الإسلامية «صفتها الامتصاصية الاستثنائية» التي جعلتها عظيمة في المقام الأول. نشأ بعد ذلك «نقص في الفضول» لمعرفة بقية العالم، وهو ما أعاق التقدم في الحضارة الإسلامية المتأخرة.[22]

دروس في العبودية وإلغائها

قبل الحداثة، لم يكن انعزال الفكر الإسلامي مشكلة ظاهرة. كان للإسلام قيمه وأنظمته النافعة لذلك الوقت. بل ببعض المقاييس، يمكن أن نقول إن الإسلام كان سابقًا لعصره. في ذلك العالم الإسلامي، كان عند الناس مفهوم عن الإنسانية المشتركة، وعن حقوق الإنسان، ولكن بمعنى هرمي: على رأس الهرم، الرجال المسلمون الأحرار. تليهم النساء المسلمات، ثم العبيد المسلمون، ثم الذميون الأحرار، ثم الذميون العبيد، ثم الزنادقة والمرتدون، وهؤلاء لا حقوق لهم مطلقًا.

مع قدوم الحداثة، نشأت في الغرب أفكار جديدة عن حقوق الإنسان. منها العقيدة الثورية التي تقول بأن جميع البشر خُلقوا سواسية، ومن ثم فلا يستحق أحد منهم أن يكون عبدًا. انتصرت حركة إلغاء العبودية التي نشأت في أواخر القرن الثامن عشر في إنكلترا لهذه الفكرة، وانتشرت بعد ذلك في أمريكا ودول غربية أخرى. في معركة طويلة دامت قرابة قرنين، أُلغيت العبودية في كل دول العالم، وكان ذلك «أهم إنجاز للحرية في التاريخ».[23]

فأين كُنا نحن المسلمين من هذا التاريخ؟

فلننظر. مثل كل الحضارات كان في الحضارة الإسلامية عبودية. «عدل (الإسلام) هذه المؤسسة وخفف مشكلاتها القانونية والأخلاقية»، وعمليا كان الرق في الإسلام عادةً «أليَن منه في الغرب».[24] ولكنه رق. في عهد الإمبراطورية العثمانية، كان تجار العبيد يصيدون الناس، ولا سيما النساء، في غارات على الشعوب غير المسلمة في إفريقيا، وشركيسيا وجورجيا، ليبيعوهم في أسواق النخاسة في إسطنبول أو البصرة أو مكة. كانت أثمان الإناث البيض عادة أغلى من أثمان النساء السود. وبين العبيد الذكور، كان المخصيون الأغلى ثمنًا، الذين أُزيلت أعضاؤهم التناسلية في عمليات مؤلمة وخطرة، ليستطيعوا الاعتناء بنساء سيدهم من دون تهديد جنسي.[25]

لم تبدأ حركة إنهاء هذا الشر المجتمعي في إسطنبول أو القاهرة، بل في لندن.[26] في أواخر ثلاثينيات القرن التاسع عشر، بدأ المجتمع البريطاني والأجنبي المناهض للعبودية، الذي راد حركة الإعتاق في الإمبراطورية البريطانية بقانون إلغاء العبودية الصادر عام 1833، بدأ يضغط على حكومة الملكة أن تدفع بقية الحكومات، ومنها العثمانيون، إلى الأمر نفسه. بدأ السفير البريطاني في إسطنبول، اللورد بونسونبي يتحدث مع المسؤولين العثمانيين عن هذه الفكرة الغريبة، وجوب إعتاق جميع العبيد. لم يلقَ اللورد جوابًا مشجعًا، فكتب إلى لندن في ديسمبر 1840:

> لقد ذكرت الموضوع وسمعت استغرابًا شديدًا وابتسامة عند الحديث عن تدمير مؤسسة مُداخلة لإطار المجتمع في هذا البلد مداخلة وثيقة، ومتصلة اتصالاً وثيقًا بالشرع والعادات بل والدين عند جميع الطبقات، من السلطان نفسه إلى أدنى الفلاحين... أظن أن كل المحاولات لتحقيق مراد حضرتك ستخفق، وأخشى أن تُزعج العثمانيين إذا قُدمت بإلحاح. قد يرى الترك أننا أفضل منهم في العلوم والفنون والقتال، ولكنهم بعيدون عن أن يروا أن حكمتنا وأخلاقنا أعظم من حكمتهم وأخلاقهم.[27]

ولكن صدقًا، في مسألة العبودية هذه، لا شك أن الحكمة البريطانية والأخلاق البريطانية كانت أرقى من نظائرها التركية. لم يكن السلطان عبد المجيد الأول، الذي كان إصلاحيا وقدم إصلاحات كثيرة في فترة حكمه الفاصلة، 1839–1861، عنيدًا، واستجاب للدعوات البريطانية. في عام 1847، أصدر

السلطان مرسومًا إمبراطوريا منع فيه تجارة العبيد الأفارقة في الخليج العربي وألغى سوق النخاسة في إسطنبول. في العقدين التاليين كبتت السلطات العثمانية تجارة العبيد في إفريقيا وحوض المتوسط وشركيسيا وجورجيا.[28] في ذلك الوقت، أنتجت فئة جديدة من المثقفين العثمانيين، الذين كانوا عارفين بالإسلام ولكنهم متأثرون بالليبرالية الغربية، تراثًا أنتج وعيًا جديدًا. من هذا التراث رواية *سرغوزشت (مغامرة)* التي كتبها سامي باشازاده سزائي، وفيها قصة مؤثرة عن أمَة قوقازية. كان أثر الرواية على القراء العثمانيين كأثر رواية *كابين العم توم* على القراء الأمريكيين.[29]

في ذلك الوقت نفسه، ألغت تونس، التي كانت بقعة مضيئة في العالم الإسلامي كله، عندئذ والآن، العبودية في عام 1846. في عام 1863 كتب باي تونس حسين باشا رسالة للمستشار العام للولايات المتحدة في البلدة يحث فيها الأمريكيين على دخول العالم الخالي من العبودية.[30]

ولكن المسلمين لم يرحبوا جميعًا بهذه الحركة ضد العبودية، وكان عند المعارضين لها حجة قوية – أن الدين يقرها. من هؤلاء شريف مكة الأكبر عبد المطلب بن غالب، الذي أقام تمردًا على العثمانيين عام 1856، من أسبابه الدفاع عن العبودية، وصرح أن «الترك قد ارتدوا».[31] كبح العثمانيون التمرد، ولكن العبودية استمرت في شبه الجزيرة العربية عقودًا عديدة بعد ذلك. في السعودية واليمن، لم تُلغَ العبودية إلى عام 1962. في عام 1981، أصبحت جمهورية موريتانيا الإسلامية آخر دولة تقبل إلغاء العبودية.

كانت حركة الإعتاق بطيئة هكذا، لأن الفقهاء المحافظين، «أزعجهم ترك كثير مما فصله أسلافهم اللامعون».[32] اعتمد بعض العلماء المستنيرين، مثل المصلح المسلم الهندي سيد أحمد خان (توفي عام 1898)، الذي كتب مقالات كثيرة عن إبطال العبودية (*إبطالي غلامي*) بالاعتماد على «آيات الحرية» في القرآن.[33] ولكن المجموعات المحافظة في الهند، مثل ديوبندية باكستان، الذين دافعوا عن العبودية من منطلق إسلامي، في منتصف القرن العشرين.[34] في موريتانيا، حتى في عام 1997، صرح أحد الفقهاء أن إبطال العبودية «مناقض لتعاليم الإسلام ونصوصه».[35] في السعودية، حتى في عام 2003، قال الشيخ صالح الفوزان، وهو من أعلى الفقهاء رتبة، إن العبودية مشروعة في الإسلام ويجب أن تبيحها الحكومة. بل إنه اتهم العلماء الذين رفضوا العبودية بأنهم «جهلة» أو «كفار».[36]

اليوم، لم يبق مرجع إسلامي يدافع عن العبودية – إلا داعش البشعين، المجموعة الإرهابية التي أعادت العبودية إلى وسط العراق وسوريا في أواسط العقد الثاني من القرن الواحد والعشرين. ولكن علينا نحن المسلمين أن نفكر لمَ كان صعبًا أن نصل إلى هذه النقطة.

ليست الإجابة ببساطة أن الرق موجود في القرآن. فهو موجود في الكتاب المقدس أيضًا، ولكن هذا لم يقف في طريق المسيحيين أن يصبحوا أبطال إلغاء العبودية. بل إن معاملة القرآن للعبودية يمكن أن تُفهَم على أنها دعوة إلى إلغائها، كما كتب الكاردينال تشارلز لافيغيري، الذي قاد المبشرين الفرنسيين في إفريقيا المسلمة، عام 1888:

> لا يأمر القرآن بالعبودية، بل يبيحها فقط. بل إن القرآن يذهب أبعد من ذلك، إذ يجعل تحرير الأسرى على رأس قائمة الأعمال الرحيمة، التي يستحق بها المؤمنون الجنة. وإذا أردت الدقة، فلا شيء في إلغاء العبودية يزعج ضمير المسلمين، ولكن العادات موجودة، وقد اكتسبت صبغة مقدسة مع تقادمها البعيد.[37]

فالمشكلة إذن ليست في القرآن بل في عقلية موجودة لم تستطع تخيل مدح القرآن للإعتاق، أو «تحرير الرقبة» دعوةً للإعتاق العام. عقلية عالقة في التراث لا تستطيع تخيل عالم جديد يكون فيه الناس جميعًا أحرارًا. وعندما قدم الغرب هذا العالم، رفضته العقلية هذه من أصله. لأن غير المسلمين، بالتعريف، لا يمكن أن يحوزوا أي حكمة أخلاقية.

اليوم، أصبحت مقاومة إلغاء العبودية ذكرى متلاشية بين المسلمين، ولكن العقلية نفسها تقاوم قيمًا ليبرالية أخرى يروجها الغرب عادةً – قيمًا مثل حرية التعبير، وحرية الدين وتساوي الجنسين.

نعم، هذا الغرب نفسه جاء إلينا نحن المسلمين، حاملًا غير هذه الأفكار الإنسانية، وفعل أفعالًا شنيعة، منها الاستعمار والاحتلال والنهب والهيمنة. كان هذا الأمر جزءًا كبيرًا من المشكلة، إذ يصعب أن يقدر المرء الحداثة عندما تأتي بالسلاح – أو تكون مقدمة لهذا السلاح. بهذه الإمبريالية، التي لم تخدم

إلا *المصالح* الضيقة للقوى الغربية الحديثة، خان الغربيون *قيمهم* الأفضل. وكل ما يُقال في نقد تاريخ النفاق الغربي قليل.

ولكن للمشكلة جزءًا آخر، هو موضوع هذا الكتاب. هو المقاومة الإسلامية للقيم الليبرالية الحديثة، التي تستعمل مصطلح «مناهضة الإمبريالية» مقدمة وحجة لسلطويتها. يرى الباحث خالد أبو الفضل هذه المقاومة كيف تعمل هذه المقاومة اليوم، بمساعدة من النسبية الأخلاقية:

> الإسلام، كما يُقال، له معاييره الخاصة للعدل والصلاح، ولا مشكلة إذا عارضت هذه المعايير الحساسيات الأخلاقية لغير المسلمين. لقد رُددت هذه الحجة كثيرًا لتسويغ مسألة سلمان رشدي والدفاع عنها، ولهدم تماثيل البوذا في أفغانستان، ولمعاملة النساء تحت حكم طالبان.[38]

فكيف يجادل المرء ضد هذا؟ يقترح أبو الفضل: «أعتقد أن أي جهد لحل هذه المشكلة يجب أن يبدأ بإقرار أن الإسلام نفسه، مثل كل الأديان، قائم على قيم عالمية معينة، منها الرحمة والعدل والرأفة والكرامة».[39] هذا الكلام صحيح تمامًا. ولكن كيف نفعل هذا، إذا كنا عالقين في عقيدة تؤكد أن قيم الرحمة والعدل والرأفة والكرامة لا معنى لها إلا ما تقوله الشريعة؟

الحقوق الإنسانية أم الحقوق الإسلامية؟

قد تساعد هذه الخلفية على فهم استياء بعض المسلمين من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، الذي اعتمدته الجمعية العامة في الأمم المتحدة عام 1948، بعد فظائع الحرب العالمية الثانية. صرحت الوثيقة بـ«الكرامة المتأصلة... والحقوق الثابتة لجميع أعضاء الأسرة الإنسانية»، وأشارت إلى «ضمير الإنسانية» وجعلته مصدرًا ضمنيا لهذه القيم.[40]

ولكن هذه الأفكار لم يقبلها الجميع تمامًا. من الذين رفضوها الإسلامي الباكستاني المودودي، الذي كتب عام 1976 نصا بديلًا عن الإعلان العام لحقوق الإنسان سماه *حقوق الإنسان في الإسلام*. أقر الكتاب

بالمساواة الإنسانية «بصرف النظر عن أي اختلاف في اللون أو العرق أو الجنسية». ولكنه بوضوح لم يذكر الجنس والدين، وهما بالطبع القضيتان المختلف فيهما في الشرع الإسلامي.[41]

تلا هذا العمل إعلانات إسلامية مشتركة منها الإعلان الإسلامي العالمي لحقوق الإنسان، الذي قدمته مؤسسة مسلمة غير هادفة للربح عام 1981، وإعلان القاهرة لحقوق الإنسان في الإسلام، الذي وقعته معظم حكومات البلدان ذات الأغلبية الإسلامية عام 1990. [42] كلا النصين أكد كثيراً من الحقوق في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ولكنه زاد عليها قيوداً جادة. فقد أكد الإعلان العالمي لحقوق الإنسان «حرية تغيير الدين أو المعتقد» مثلاً، أما إعلان القاهرة فلم يكتف بإهمال هذه الحرية بل وشجب «استغلال الجهل» لجعل الناس يختارون ديناً سوى الإسلام.

المهم في هاتين الوثيقتين «الإسلاميتين» هو أنهما يجعلان أصل فكرة حقوق الإنسان الشرع الإلهي وحده. ففي إعلان القاهرة خصوصًا، جاء «إن كل الحقوق والحريات خاضعة للشريعة الإسلامية». ونقرأ فيها مثلاً، «لكل إنسان الحق في الانتقال الحر» ولكن «في إطار الشريعة». لكل أحد الحق في «التعبير عن رأيه بحرية» كذلك، ولكن مرة أخرى «على نحو لا يناقض مبادئ الشريعة». بعبارة أخرى، الشريعة الإسلامية هي أساس كل حقوق الإنسان وغاية كل حقوق الإنسان.

هنا، قد يتساءل بعض المسلمين ما المشكلة في هذا. ما المشكلة في أن يأخذ المؤمنون حقوق الإنسان من الإلهي؟ لا مشكلة، ولكن هنا شيئًا ناقصًا: نجد تركيزًا كبيراً على حقوق الإنسان التي منحها الله بالشريعة، ولكننا لا نجد تركيزًا على الحقوق التي منحها الله للإنسان بالعقل والضمير. لقد كان لدى المعتزلة وفلاسفة الإسلام تركيز على هذه الحقوق الأخيرة. وكذلك الآباء المؤسسون للولايات المتحدة الذين وجدوا أنه «بديهي»، في اجتماع تاريخي عام 1776، «أن كل الناس مخلوقون سواسية، وأن خالقهم منحهم حقوقًا ثابتة».

ولكن إذا لم يكن العقل دليلاً على شيء، فهو غير قادر إذن على تأسيس أي قيمة، ولا حاجة إذن –بل ولا حجة– للنظر في أي مكان سوى الوحي.

يشرح إبراهيم موسى، وهو مفكر رائد في الفكر المسلم المعاصر، في مقالة نقدية كيف تعمل هذه العقلية بين المسلمين المعاصرين. «قد يتناقش المسلمون في قضايا العدل والمساواة والحرية فقط إذا وجدوا أن القرآن أو النبي أو بعض الأئمة نصروا أو لمحوا أو تخيلوا إمكانية هذه النقاشات».[43] أدى هذا إلى تطوير خطاب بين المسلمين، لا يكون فيه الاستدلال إلا بالرجوع إلى النصوص الكلاسيكية:

> لكي تقنع الناس في الخطاب العام اليوم، أقوى حيلة نفسية هي اللعب على الجماهير المسلمة الغافلة بالقول إن مرجعًا قديمًا –الطبري أو أبو حنيفة أو الشافعي– كان يحمل موقفًا مستنيرًا في المسألة س، فلمَ لا تعتمدون هذا الرأي وأنتم أقل منه؟ وكلما كان المرجع أقدم، كانت الحجة أقوى في آذان الناس، حتى لو كان جوهرها بلا معنى أصلًا. قد يُظَن أن هذا تنميط قصصي، ولكنه هو الواقع مرارًا في المجتمعات المسلمة، حتى بين المسلمين المتعلمين في الجامعات.[44]

ولكن ماذا إذا لم نجد أي «رأي مستنير» استثنائي في الماضي، لا سيما في القضايا التي لم يواجهها أسلافنا؟ هل يمكننا أن نخطو بناءً على عقلنا وحده؟ يقول موسى آسِفًا، إن بعض المسلمين يتحرجون من فعل هذا، لأنهم «ينكرون شرعية أن تكون تجربتهم الحاضرة أساسًا للابتكار والتغيير والتأقلم».[45] نتيجة هذا، كما يشير عالم مسلم آخر، هو مقتدر خان، «يفهم معظم المسلمين الدراسة الإسلامية أنها معرفة بآراء السابقين عن الإسلام، لا أنها تفكير جديد... إنهم يعيشون في استبداد الآراء القديمة».[46]

ثلاث استراتيجيات: الرفض، والدفاع، والذرائعية

طبعًا، كل الثقافات تتغير وتتطور، وقد تطورت الثقافات الإسلامية كذلك، لا سيما في القرنين الأخيرين. لقد وجدت أفكار الحرية الفردية والدينية والمساواة بين الجنسين أماكن لها في أرجاء العالم الإسلامي، وجاءت بمواقف جديدة وقوانين جديدة. هذا القبول العام تقريبًا لإلغاء لعبودية، الذي نراه في العالم

الإسلامي، دليل على التقدم الذي يحدث. يمكن أن يقال الأمر نفسه في وجود الحكومات الدستورية والانتخابات الشعبية والتعليم الحديث، وهي أشياء اكتسبت على الأقل قبولاً واسعًا في أجزاء كثيرة من العالم المسلم.

ولكن في هذا العالم أيضًا عائقًا يبطئ أو يوقف، بل ويعكس التقدم أحيانًا: «التطهيريون»، أعني السلفيين والإسلاميين وغيرهم من المحافظين المتزمتين.[47] هؤلاء ملتزمون حتمًا بالتراث الذي يقول بانعدام القيمة في غياب الوحي.[48] فهم يحاولون دائمًا منع أو عكس كل المدخلات «غير الإسلامية» التي جمعها العالم المسلم في القرنين الماضيين. ومن الشرور التي يشجبونها: «العقلانية»، و«الليبرالية»، و«النسوية». ومنهم من يضيف أيضًا «مذهب حقوق الإنسان».[49]

ولكن حتى هؤلاء «التطهيريون» ليسوا على رأي واحد، وتتنوع مواقفهم من القيم العالمية. حسب ملاحظاتي عبر العقود، أعتقد أنهم ينتمون إلى واحدة من ثلاث استراتيجيات.

أول استراتيجية هي *الرفض* الصريح للقيم العالمي، وهي استراتيجية الأشداء. يرى هؤلاء أن كل قيم المسلمين يجب أن تأتي من الشريعة، أما القيم «التي صنعها الإنسان» فهي بالتعريف «باطلة». من أهم المؤدلجين في هذا الاتجاه الكاتب المصري سيد قطب (توفي 1966)، الذي جعل كل شيء خارج الإسلام، حتى المعارف العلمانية، مظهرًا من مظاهر الجاهلية، التي جاء النبي محمد ليلغيها. شملت أهدافه التي حاربها، «الفلسفة وتفسير التاريخ الإنساني، وعلم النفس والأخلاق واللاهوت والدين المقارن وعلم الاجتماع».[50]

يجب أن نلاحظ أن هذه الأفكار لها عواقب حقيقية، يقول أبو الفضل «اليوم، جاء كثير من المسلمين التطهيريين إلى الغرب ليتعلموا العلوم المادية الغربية وهم يأملون أن يعزلوا أنفسهم عن أثر الثقافة الغربية برفض دراسة العلوم الإنسانية أو الاجتماعية».[51]

خلافًا لهؤلاء، لدينا الطرف المقابل، وهي طريقة المعتدلين، *الدفاع*. يرى الدفاعيون أن العالم الحديث أنتج بعض القيم والأنظمة الصالحة، ولكن علينا ألا ننسى أن هذه الأنظمة كانت أصلاً موجودة وكاملة في الإسلام. هل الديمقراطية صالحة؟ نعم – والإسلام قدم أفضل ديمقراطية في مبدأ «الشورى»

في الإسلام، و«انتخاب» الخلفاء الأربعة الأوائل. هل حقوق الإنسان قيم صالحة؟ نعم – والإسلام فرض أفضل نظام لحقوق الإنسان قبل أربعة عشر قرنًا. فماذا عن العبودية؟ في الحقيقة، كانت العبودية الإسلامية رحيمة فعلًا، وإن البشر في العصر الحديث «عبيد» للمال أصلا. لئن كانت قلوب أصحاب هذا المنهج في المكان الصحيح، فإن حججهم المصنوعة تقلب حسابهم الصادق للواقع.

وبين الرفض والدفاع، نجد منهجًا ثالثًا هو الأشيع، هو *الذرائعية*. لا يؤمن أصحاب هذا المنهج بالقيم العالمية، ولكنهم لا يتحرجون من استخدامها ما دامت نافعة لهم. يمكن أن تحمل براغماتيتهم التي لا مبدأ لها بعض الاعتدالات النافعة، ولكنها تضيف في الوقت نفسه إلى مشكلة انعدام الأخلاق، التي ذكرناها في الفصل السابق. إنها المشكلة نفسها التي وصفها عالم العقيدة التركي علي بارداق أوغلي، عند المسلمين الذين عندهم «ميزانان للشرعية»، «يتنقلون بينهما» كيف شاؤوا.[52]

إن ما نريده حقا هو بناء انسجام بين مبادئ الإسلام، التي تحتاج بعض التفسيرات الجديدة، والقيم العالمية للإنسانية. (وباللغة الأكاديمية، ما نحتاجه ليس «أسلمة للمعرفة»، بل «إدماجًا للمعرفة».[53]) هذه القيم العالمية للإنسانية نتاج وعي تراكمي تطور مع الوقت بالاختبار والنتيجة، وقُدمت فيه جهود وتضحيات كثيرة. لعب الإسلام أيضًا دورًا مهما في هذا التاريخ العالمي. لقد انتصر القرآن لقدسية الحياة البشرية، عندما شجب وأد البنات مثلًا – وهي العادة الفظيعة في جزيرة العرب قبل الإسلام. والإسلام هو الذي جاء بثقافة المساواة إلى الهند، التي أذل نظامها الطبقي بعض الناس فجعلهم أدنى من البشر. ولكن البريطانيين أيضًا خدموا الأهداف نفسها عندما منعوا الساتي أو «حرق الزوجة»، وهي عادة فظيعة أخرى بين الهندوس، أو ببناء أسس الديمقراطية في وثيقة ماغنا كارتا. محت المسيحية عادات التضحية بالبشر بين الشعوب الوثنية، وانتصرت حركة الحقوق المدنية الأمريكية أمام العنصرية الحاقدة بين البيض. لقد حدث التقدم الأخلاقي، الذي نستطيع أن نشعر به في ضميرنا، في مراحل مختلفة من التاريخ البشري، أحيانًا بفضل النصوص الدينية وأحيانًا بفضل العقل وأحيانًا بفضليهما معًا.

فبدلًا من أن نرى كل شيء خارج الإسلام ظلامًا، علينا نحن المسلمين أن نقبل وجود قيم موضوعية لـ«الخير» و «الشر»، وأن الإنسان يناضل ليستكشف ويبين ويقدم هذه القيم في نضال

عالمي لكل حضارة فيه مكان – ولكن ليس لحضارة من الحضارات احتكار له. عندئذ نستطيع أن نخرج من احتوائنا الذاتية ونعيد اتصالنا ببقية البشرية.

الفصل السادس

كيف أصبحت الشريعة راكدة

أثبتت الصيغة الواردة على الإسلام، والتي أثمرت بالكامل في القرن الرابع من العصر الإسلامي والتي لم تعتبر منذ ذلك الوقت أبدًا إسلاميةً بالمعنى الحصري والأكيد تمامًا، أنها العائق الأكبر أمام أي تغيير.... لم يرد إلى علمي أي مثيل لهذا في تاريخ أي دين آخر.

– فضل الرحمن (توفي 1988)، باحث إسلامي[1]

الشريعة من أكثر المسائل الإسلامية خلقًا للجدل اليوم، لا ينافسها في ذلك سوى القليل، وغالبًا ما تترجم الكلمة إلى اللغة الإنجليزية بمعنى «القانون الإسلامي». السبب واضح: الشريعة، كما يطرحها الفقه التقليدي، تتعارض بشكل حقيقي مع المعايير المعاصرة لحقوق الإنسان. ويشمل ذلك «الردة» أو «التجديف»، كما سنرى بصورة أقرب في فصول لاحقة. ويشمل التمييز القانوني ضد النساء أو ضد غير المسلمين. ويشمل أيضًا عقوبات بدنية تمثل بالأجساد كالجلد، والرجم، وقطع الأيدي، وقطع الرأس.

غالبًا ما يدعى المسلمون الذين يسعون لتطبيق هذه التعاليم سلفيين أو إسلاميين. إلى جانب هؤلاء، هنالك قاعدة أوسع من المحافظين الذين قد لا يطبقون التعاليم المثيرة للجدل، ولكنهم أيضًا لا يجرؤون على التشكيك بها. الحل بالنسبة لهم هو المجادلة بأن الشريعة لا يمكن تطبيقها إلا إذا اجتمعت الظروف الاجتماعية الملائمة لها. فلبدء تطبيق حد قطع الأيدي، مثلًا، يجب أولًا أن تقضي على الفقر بحيث لا يبلغ أحد من اليأس ما يدفعه للسرقة. ولكن لا يمكنك مع ذلك التخلي عن المُثل.

هذا ما أدى إلى الاستجابة التي تلقاها الباحث الإسلامي طارق رمضان عندما دعا، في عام 2005، إلى «وقف» إسلامي عالمي للعقوبات الجسدية، والرجم، وحكم الإعدام، إذ كانت الردود التي تلقاها إما «صمتًا عارمًا أو تهيؤًا للدفاع».[2] كان السبب واضحًا: كيف تجرؤ على التخلي عن التعاليم التي وضعها الله لا غيره؟

مع ذلك فهناك طريقة مختلفة لمقاربة هذه المسألة اللاذعة: وهي النظر بشكل أعمق إلى تعاليم الله باستحضار المزيد من *العقلانية* في عملية فهمها وتفسيرها. أن نفعل، بكلمات أخرى، ما لم يسمح الفكر اللاهوتي الأشعري للمسلمين بفعله خلال الألف سنة التي مضت.

للنظر إلى هذا العائق اللاهوتي، يمكن أن نطلع على رؤية خبير يقدمها وائل حلاق، أستاذ في القانون الإسلامي في جامعة كولومبيا وأحد رواد الباحثين في هذا المجال. في *تاريخ النظريات القانونية الإسلامية*، يكتب:

> من الخواص البارزة التي تميز النظريات القانونية ما قبل الحداثة الاعتناء الشديد الذي توليه للتفسير الحرفي للقرآن والسنة. كانت اللغة المستخدمة في هذين المصدرين تفسر على أنها ذات تأثير مباشر وحرفي على قضايا القانون التي تتطلب إيجاد حلول. لم يكن لأي تفسير في هذه النظرية أن يغير، مثلاً، التأثير القانوني للآية القرآنية التي تخصص للذكور ضعفي حصة الإناث من الميراث. إضافةً إلى ذلك، فإن الفرضيات اللاهوتية التي حافظت على معظم النظريات القانونية، من وحي الأشعرية، تنص على أن قدرات الرجل الفكرية لا يعتقد أنها كافية لتحديد الدوافع الكامنة وراء وحي الله. ببساطة فإن حكمة الله، المغروسة عميقًا في شريعته، لا يمكن للبشر فهمها.[3]

قدم القرشي، وهو باحث أشعري من القرن الحادي عشر من خراسان، مثالاً على هذه الفرضية اللاهوتية، بتأكيد كبير. في تفسيره للقرآن، اقتبس الآية الطويلة التي تمنع الرجال من تزوج نساء محددات –كأمهاتهم، وبناتهم، وأخواتهم، وعدد من قريباتهم– مضيفًا الملاحظة التالية فقط:

إن محاولة إيجاد معنى وراء [هذه] المحرمات مسألة مستحيلة، لأن *التشريع لا يجب أن يبرر*... بل يحرم [الله] ما يشاء على من يشاء، وكذلك يحلل. لا *علة* تكمن وراء التشريعات على الإطلاق. لو كانت النساء المحرمات هن المحللات، أو المحللات هن المحرمات، فسيكون ذلك جائزًا.[4]

لذا كان الزنا إثمًا فقط لأن الله قال ذلك. ولو قال إنه حلال، فسيكون ذلك صحيحًا. الحدس البشري، والتقييمات البشرية، والاعتبارات العقلانية لا تهم. لا يهم شيء سوى تعاليم الله كما هي، لأنها لا تشير إلى حقائق أخلاقية وحسب، بل هي تشكل الحقائق الأخلاقية ذاتها.

الميراث، والنساء، والعدل

لنرى المشكلة هنا عمليًا، لننظر عن كثب إلى المثال الذي أورده حلاق أعلاه: «الآية القرآنية التي تخصص للذكور ضعفي حصة الإناث من الميراث» حرفيًا، تقول الآية: «يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين»[5].

كانت هذه الآية أساس قانون الميراث غير المتساوي في المجتمعات الإسلامية، والذي ما زال يطبق حتى اليوم في كل العالم العربي. للحقيقة، فعندما كنت أعمل على هذا الكتاب، كان البلد العربي الوحيد الذي اقترب من إنهاء هذا النظام، تونس، يناقش «قانون ميراث متساوٍ»، يناصره التقدميون في البلاد ولكن تعارضه بقوة عدة مجموعات إسلامية. هؤلاء الذين عارضوا القانون، وكانوا يشكلون 63 بالمئة من كل التونسيين، وتشكل النساء بينهم نسبة 52 بالمئة، كان لديهم حجة قوية: الميراث غير المتساوي حكم الله.[6] كان يجب أن يكون هذا نهاية النقاش.

ولكن وفقًا للطاهر الحداد (توفي 1953)، باحث إسلامي استثنائي من، أيضًا، تونس، فإن النقاش ممكن – وضروري. في كتابه المثير للجدل عام 1930، *نساؤنا في الشريعة والمجتمع*، قال إن أحكام القرآن عن النساء، التي كانت تقدمية بالنسبة لوقتها، يجب فهمها في سياق المجتمع العربي للقرن السابع. في ذلك المجتمع، «لم تكن النساء تشاركن في الحروب، وكن تحت حماية الرجال». كان على

الرجال، لذلك، حمل مادي أكبر، وكان إعطاؤهم حصةً أكبر من الميراث أمرًا عادلًا. ولكن في العالم المعاصر، فإن الشروط الاجتماعية–الاقتصادية أصبحت مختلفةً بشدة، وأصبح الحمل المادي على الجنسيين متساويًا في الغالب، لذا يجب مشاركة الميراث بالتساوي أيضًا.[7] بشكل عام، كان على المسلمين التركيز على «الاستراتيجية القرآنية»، كتمكين النساء، بدلًا من التعاليم الحرفية.[8]

بسبب هذه الأفكار، فقد وجهت انتقادات شديدة للحداد واتهم حتى بأنه «مرتد». سحبت منه جامعة الزيتونة، حيث تعلم، شهادته، وهجره أصدقاؤه وزملاؤه. وهو في شبابه بعمر خمسة وثلاثين عامًا، «في فقر وعزلة»، توفي مريضًا بالسل.

كان كل هذا التشدد متوقعًا – لأسباب فقهية، وفي أصلها العميق، لاهوتية. لأنه لكي يكون أحد قادرًا على مشاركة الحداد منطقه، كان يجب أولًا أن يعتنق عقلية تتيح له تقييم ما يعنيه «العدل» بشكل موضوعي، ثم توقع أن يأمر الله بقانون ميراث عادل بشكل موضوعي. عندما لا تبدو تعاليم الله الحرفية عادلةً، فإن العقلية ذاتها ستبحث عن تفسير بديل، كالنظر إلى السياق الخاص للتعاليم وإعادة تفسيرها وفقًا للشروط الاجتماعية الجديدة.

كانت مقاربة المعتزلة للقرآن تسمح بإعادة تفسير عقلانية من هذا النوع. حقيقةً، فإنها كانت ستشترطها حتى. كان علماء المعتزلة، كعبد الجبار وطالبه الذي كتب شرح الأصول الخمسة جادلا بأن *التفسير*، أو شرح القرآن، «يجب ألا يقدم ممن لا يعرف مسبقًا عدل الله بالاستدلال العقلي».[10]

مع ذلك كان هذا بالضبط ما لم يقر به الأشعريون. فبالنسبة لهم، لم يكن هناك عدل خارج الشريعة ليمكن للناس الاستدلال عليه بالمنطق أو العقل. بالنسبة لهم، فإن الشريعة تأتي أولًا، ويتبعها العدل – لا العكس.

أفول الرأي

لرؤية أكثر بنيوية لأثر الفكر اللاهوتي الأشعري على الشرع الإسلامي، يمكن أن نرى صعود *الرأي* وأفوله. والرأي اصطلاحًا يعني «المنطق العام» أو «ما يعتد به من الآراء». ولغةً جذره «رأى»، لذا يترجم

إلى لغات أخرى «رؤية المنطق».[11] ونعلم أن النبي محمد استخدمه، عندما قال كما روي عنه، «إنما أنا أقضي بينكم *برأيي* فيما لم ينزل علي فيه»[12].

سمحت هذه السابقة لبعض قضاة القرن الثاني من الإسلام، وخصوصًا أولئك في المدن الكبرى في العراق كالكوفة والبصرة، بالاعتماد على *الرأي*، إلى جانب القرآن، كمصدر للتشريع الإسلامي، للإجابة عن الأسئلة المستجدة. ومن هنا أصبحوا يعرفون باسم *أهل الرأي*. ومن بينهم برز أبو حنيفة، الذي شكل أتباعه فيما بعد مذهب أبي حنيفة الفقهي، الذي، رغم خسارته الكثير من منطقيته مع مرور الزمن، بقي أكثر مذاهب السنة مرونةً.

ولكن «أهل الرأي» لاقوا معارضة علماء دين آخرين، غالبًا من المناطق المحدودة أكثر، الذين رأوا *الرأي* متقلبًا. بدل ذلك، أرادوا تأمين كل الفقه على أساس النص. بما أن القرآن لم يرد فيه سوى عدد محدود من التعاليم، فقد ملأوا الفراغ بالأحاديث، أو «السنة»، وهي الموروثات الشفوية الخاصة بكلمات وأفعال النبي.

وهكذا بدأوا جمع الأحاديث والاعتراف بها كمصدر، وهو ما صار في النهاية مصدرًا نصيًا أكبر بكثير من القرآن. ومن هنا عرفوا باسم *أهل الحديث*. وبرز منهم أحمد بن حنبل، خصم المعتزلة الأكبر، والذي طور أتباعه أكثر مذاهب السنة الأربعة تشددًا.

هذا المعسكر الأخير، «أهل الحديث»، هو الذي صبغ الإسلام السني أخيرًا بصبغته الرئيسية. فمن دعا للقول *بال رأي* إما توفوا أو كان عليهم ضبط أنفسهم[13]. في النهاية، «حتى مصطلح *الرأي*، كونه مرتبطًا بشدة بأشكال عشوائية من المنطق العقلاني، هجر بالكامل».[14] ولذلك، اليوم بينما يعرف كل مسلم ما هي الأحاديث، لا يعرف سوى القليل منهم ما هو *الرأي*.

بقيت بعض آثار *الرأي* في الإسلام السني، ولكن بأشكال محدودة. حدد الإمام الشافعي، الذي وضع مبادئ النظام الفقهي السني بالكامل، أربعة مصادر للفقه. أول مصدرين، وهما الأكثر تأكيدًا، القرآن والسنة، أو نهج النبي، كما استُخلص من الأحاديث. بالإضافة إلى هذين المصدرين «النقليين»،

كان هناك مصدران «عقليان»: «الإجماع»، وهو إجماع العلماء على مسألة ما، و«القياس»، الذي ساعد على استنباط أحكام جديدة من الأحكام الواردة في القرآن والأحاديث.

ولكن حتى هنا، رسمت الحدود. كما شرح الغزالي، فإن «الإجماع» ليس مبنيًا على أي ثقة في الحكم الإنساني ذاته، ولكن على الحديث المشهور الذي يقول، «لا تجتمع أمتي على ضلالة».[15] (وستؤدي أيضًا إلى طغيان الأغلبية – حتى الأغلبية التي انتهت منذ زمن طويل). أما «القياس»، فقد أعطى للرأي مجرد «دور مساعد للمصادر المنزلة».[16]

كان أبرز آثار *الرأي* في الفقه السني مبدأ *المصلحة*، أو «مصالح البشر»، الذي قبل على أنه المصدر الخامس للفقه في المذاهب الأكثر مرونةً: أي المالكيين والحنفيين، ولكن الأخيرين غيروا تسميته فقط، إلى *الاستحسان*. ولكن الشافعية، السلطة الكبرة، رفضت هذه الأفكار لكونها «مبنيةً فقط على الرأي الحر للإنسان مدفوعًا بالمصالح الشخصية والنزعات».[17] ولذلك فحتى المالكيون والحنفيون استمروا في الحد من نطاق *المصلحة*، قاصرين إياها على الحالات التي صمت عنها القرآن والحديث.[18] ترادفًا مع هذه العملية، أنكر المالكيون التابعون ما كان يبدو لهم عقلانيةً مفرطةً لمؤسس مذهبهم.[19]

وضوحًا، فإن كل هذا الأفول التدريجي *للرأي* في الفقه كان نتيجة ما يحدث في العقيدة. كما يلاحظ وائل حلاق:

> تشير حقيقة أن المنظرين الفقهيين رأوا أن تخصيص جزء من طاقتهم لدحض عقائد معينة أمر يستحق العناء إلى ارتباط هذه المعتقدات بالقضايا المطروحة في الفقه النظري. ويبدو أن معظم هذه الطاقة توسعت دفاعًا عن الرؤية الأشعرية ضد العقيدة المعتزلية ... [و] عقيدة المعتزلة بأن الأفعال البشرية إما حسنة أو سيئة، وأن العقل، مستقلًا عن الوحي، قادر على تحديد أي الأعمال حسن وأيها سيئ .... ارتباط هذه العقيدة بمخاوف النظرية الفقهية واضح أساسًا، لأنها على نقيض قطري من أكثر مبادئ الفقه السني رسوخًا، أن الله يقرر في كل المسائل وأن العقل البشري غير قادر على الإطلاق على الحكم على أي فعل بشري.[20]

باختصار، نتيجة انتصار الأشعرية في العقيدة، فقد المنطق العقلاني موقعه الذي كان في البداية ساميًا في الفقه الإسلامي. وصار *الاجتهاد*، أو إعادة تفسير الفقه، ممكنًا فقط عند غياب إيعاز واضح من القرآن أو السنة بشأن قضية ما. لم يغلق هذا بالضرورة «أبواب الاجتهاد». ولكنه ضيق هذه الأبواب إلى حد كبير.

مع ذلك كان العالم ما يزال يقدم حقائق جديدة، وكان ضيق الأبواب يجعل اللحاق بهذه الوقائع أمرًا صعبًا. فمثلًا، قدمت المصارف الحديثة مفهومًا جديدًا لنسبة الفوائد المعقولة المتفق عليها، مختلفة عما أدانه القرآن بوصفه *ربا* – ممارسة تشبه المافيا حيث يفرض الدائن «زيادةً» مفرطة على الدين عندما يتأخر المدين عن وقت السداد[21]. ولكن معظم فقهاء الإسلام أثبتوا ترددهم، حتى تاريخه، في إعادة تفسير القوانين المطبقة على ضوء الحقائق الجديدة. السبب، كما يلاحظ رومي أحمد، باحث معاصر في القانون الإسلامي، يكمن في قناعاتهم العقائدية:

> لعدة أسباب، يتردد الفقهاء في استنباط أي أحكام جديدة، وخصوصًا عندما تتحدى القوانين السائدة. ما يميل الفقهاء لفعله عوضًا عن ذلك افتراض سلطة القوانين الإسلامية التاريخية، حتى عندما لا تكون هذه القوانين منطقية، بما أن التمنطق ذاته وظيفة للفكر البشري، الذي هو بدوره قابل للفساد.[22]

وبشكل غير مفاجئ، فقد كان لهذا الركود التشريعي أثمان باهظة على عالم الإسلام. استعرض المؤرخ الاقتصادي تيمور كوران بعضها في كتابه المؤثر *الانحراف الطويل: كيف تراجع القانون الإسلامي في الشرق الأوسط*. وفقًا له، فإن القانون الإسلامي في البداية ساعد الاقتصادات الإسلامية بتحفيز التجارة، والإيفاء بالعقود، وتأمين الملكية الخاصة. ولكن، «بدءًا من نحو القرن العاشر»، فقد «بدأ يشكل عائقًا أمام التطور»، وذلك بمنع «شركات تراكم رأس المال الخاصة، الإنتاج على نطاق واسع،

والتبادل غير الشخصي». [23] لذلك بالكاد اختلفت ممارسات الائتمان في دمشق القرن الثامن عشر عنها في القرن العاشر.[24] في تلك الأثناء، مع ذلك، أنشئ عالم جديد بالكامل في الغرب.

نظرية *المقاصد* ومحدوديتها

رغم كل تلك العوائق أمام إعادة التفسير المنطقية، يحمل الإرث الفقهي السني إيذانًا مشرقًا للمستقبل: نظرية *المقاصد*، والتي تعني «الغايات» أو «النوايا»، في الشريعة. ترى النظرية أن الله وضع كل قوانينه لحماية *مصلحة* البشر، التي عرفت غالبًا بأنها حماية القيم الأساسية الخمس: الحياة، والدين، والملكية، والنسل، والعقل.

قد يبدو متناقضًا أن هذه المقاربة المنطقية للقانون طورها علماء الأشعرية المتأخرون (والأكثر مرونةً) كالجويني والغزالي والرازي. ولكن يمكن حل هذا التناقض. تحديدًا لعدم إيمانهم بالمنطق البشري، فقد آمن الأشعريون بأن الشريعة يجب أن تغطي جميع جوانب الحياة، تاركةً أضيق المساحات لما يمكن أن ندعوه اليوم «قانونًا علمانيًا». ولكنهم أيضًا كانوا يعلمون بأن الأوامر الصريحة في القرآن والأحاديث محدودة. ولتمديد تلك الأوامر لتشمل حالات مستجدة، فقد احتاجوا إلى طريقة *القياس* المذكورة آنفًا. ولذلك، فقد كان عليهم تحديد *علة* بعض الأوامر. فمثلًا، لتمديد نهي القرآن عن الخمر ليشمل كل المسكرات الأخرى، كان عليهم تحديد *علة* تفادي السكر، وهو بدوره في خدمة الهدف الأسمى «حماية العقل البشري». ولذلك، رغم عدم ارتياحهم العقائدي للمنطق العقلاني، فقد نحتوا له مساحةً في مجال الفقه النظري.[25]

ولكن، فإن هذه المساحة ظلت محدودة تمامًا بسبب القيود العقائدية. بقي الكثير من فقهاء الأشعرية مصرًا على أن *علة* الأوامر الإلهية «لا يمكن اكتشافها إلا في النص المقدس».[26] فقط إذا عبر الله صراحةً عن مقصده –بكلمات أخرى– أمكننا أن نتكلم عنه. كان الرازي يسخر من هؤلاء الفقهاء الحرفيين حين قال، «لو سمعوا كلمة «نية» [في سياق الحديث عن الله]، لاتهموا من ينطقها بالكفر».[27] بكلمات رومي أحمد:

كان الفقهاء يخافون أنهم إذا عرفوا المقاصد الشرعية بوضوح، فكأنهم يقولون فعليًا إنهم بذلك عرفوا النية الإلهية، الكامنة وراء تشريعات الله. وكان ينبغي تجنب ذلك بكل الأثمان؛ فقد أصر معظم الفقهاء على أن منطق الله لا تدركه أفهام البشر، لذا لا يمكن لأحد أبدًا أن يعرف بشكل قطعي المقاصد الحقيقية الكامنة وراء القوانين التي يسنها الله.... لذلك السبب العقائدي، فقد كان فقهاء الشريعة مصممين على أن *المقاصد* لا يجب على الإطلاق النظر إليها باعتبارها *النوايا* الكامنة وراء شرائع الله، بل اعتبارها تفسيرات *لوجود* قوانين معينة.[28]

إضافة إلى ذلك، فحتى بالنسبة للغزالي والرازي، كانت *المقاصد* «لا ينظر إليها باعتبارها غايات نظرية صرفة تدعم القانون، بل كانت هي ذاتها مشتقة من قوانين موجودة».[29] بكلمات أخرى، أتت القوانين أولاً ثم اشتقت منها *المقاصد*، لا العكس.

من العلماء الاستثنائيين الذين رفعوا نظرية *المقاصد* إلى مكانة أعلى أبو إسحق الشاطبي (توفي 1388)"، وهو قاضٍ مالكي من غرناطة، إسبانيا. ساعده سياقه على الإقرار بوجود «حاجة ماسة في عصره لتبني نظرية قانونية إسلامية للظروف الاجتماعية الجديدة».[30] كان النشاط الاقتصادي المتزايد في التجارة يتطلب «حرية التعاقد»، بينما بقي فقهاء القانون ملازمين للقياسات المجردة على «الممارسات التي كان معمولاً بها في المدينة المنورة فيما يخص الشراكات الزراعية».[31] كانت هذه المشكلة الأساسية في صيرورة القانون «عائقًا أمام التطور»، كما وصفه تيمور كوران.

لإيجاد حل، رفع الشاطبي من شأن *المصلحة* لتصبح «مبدأً مفصليًا يوحد الشريعة».[32] لاتخاذ هذه الخطوة في الفقه، احتج عقائديًا بأن الله يتصرف «وفقًا لمصالح عباده»، وأن هؤلاء يمكنهم فهم مصالحهم.[33] بفعل ذلك، كان الشاطبي يتخلى بصمت عن الأشعرية الصارمة و«يخطو خطو المعتزلة».[34]

لهذا السبب بالضبط، فقد أعيد اكتشاف الشاطبي في العصر الحديث من قبل المسلمين الإصلاحيين الذين يبحثون عن طريق للمضي قدمًا. ولكن في هذا اليوم والعصر، كان أقل شهرةً. بقيت

آراؤه «إما معترضًا عليها أو متجاهلةً لقرون»، فقط ليعاد اكتشافها وترويجها من قبل الحداثيين الإسلاميين في أواخر القرن التاسع عشر، مثل محمد عبده.[35] ونجم الدين الطوفي (توفي 1316)، وهو باحث آخر يخالف المعتاد جادل بأن *المصلحة* يمكن أن تعلو حتى على القرآن والسنة، «وذهب سريعًا طي النسيان»[36]. كان رأيه «نوعًا من النفعية، كتلك التي يراها جيرمي بينثام وجون ستيوارت ميل»، ولم يؤخذ بها لأنها تعطي سلطةً كبيرةً «للمنطق الإسلامي غير المعصوم عن الخطأ».[37]

كان العائق الذي واجهه كل هؤلاء العلماء الرواد هو المسلمات المنطقية التي لم تكن تسمح للكثير من الأخذ بالرأي في «النوايا» الإلهية. وتلك البديهيات العقائدية نفسها لم تسمح قط لنظرية *المقاصد* بتشكيل أساس نسخة إسلامية من القانون الطبيعي – شيء لم يكن لسوى المعتزلة تطويره بالكامل.[38] «همشت» نظرية *المقاصد* نفسها، إذ لم تخصص لها معظم الكتب التقليدية للفقه الإسلامي ولا حتى فصلًا أو بابًا خاصًا بها.

أيمكن للنساء السفر الآن؟

لرؤية مثال معاصر لكيفية عدم ارتياح المسلمين المحافظين للمذهب الإصلاحي بناءً على نهج *المقاصد*، لننظر إلى فتوى عام 2013 أصدرها عالم دين في *دار الإفتاء*، في ليستر، المملكة المتحدة. سئل العالم إذا ما كان يجوز للمرأة السفر وحدها دون «محرم»، رغم الأحاديث التي تمنع ذلك. في إجابته، اعترف أولًا بأن هذا القيد على المرأة كان «حرصًا على سمعتها، وكرامتها، وأمنها». ثم يقول:

> يرى بعض الناس المعاصرين أن السفر في الأوقات الراهنة تغير عما كان عليه في وقت رسول الله... لم يعد كما كان عليه السفر في الماضي. لم يعد مملوءًا بمخاطر الصحاري الجدباء، واعتراض اللصوص، وقطاع الطرق، إلخ. السفر الآن بواسطة عدة وسائل نقل تجمع عادةً أعدادًا كبيرةً من الناس في وقت واحد، كالطائرات والسيارات والحوافل والسفن، إلخ... لذا، فهذا يوفر الكثير من الثقة والأمان، مزيحًا عن المرأة مشاعر الخوف.[40]

لذا، بما أننا اليوم نعيش في عالم أكثر أمانًا بكثير، فهل يمكن للنساء السفر بحرية الآن، إذ كان أمنهم هو الدافع لذلك التخوف الذي كان؟

قد تظن أن هذا منطقي. ولكن العالم يقول لا قطعًا. يقبل أن حماية النساء من المخاطر الواضحة كان *الحكمة* من وراء منعهن من الصفر. (*والحكمة* مرادف *للمقاصد*).[41] ولكن، يصر، أننا يجب أن نطبق أي حكم وارد في الشريعة بغض النظر عما إذا كانت الحكمة منه ما زالت محققة أم لا. نعم، قد يتغير العالم، يضيف قائلًا، ولكن «الأحكام المبنية على نصوص واضحة من القرآن والسنة لا يمكن أن تتغير أبدًا». لذا، يجزم، «لن يكون مسموحًا للمرأة السفر لأكثر من 48 ميلًا [مسافة ثلاثة أيام، مقاسةً بوحدات القرن السابع] لزيارة عائلتها وأصدقائها، أو طلب العلم، أو أي سبب اجتماعي».[42]

شريعة غير أشعرية

لكل تلك الأسباب، فإن مريم العطار، باحثة معاصرة في الأخلاقيات الإسلامية والقانون الإسلامي بذلت الكثير من الجهد والفكر في الأبحاث المتعلقة بهذه المسألة، محقة في مجادلتها بأن نظرية *المقاصد* كانت رؤيةً واعدةً في الإسلام الكلاسيكي فشلت في تحقيق الكثير. استخدمت فقط لتبرير القوانين الموجودة، كما تلاحظ، ولكنها لم تستخدم قط «لاستنباط القوانين أو لمعاينة ملاءمة بعض الأحكام المطبقة».[43] اليوم، يمكنها أن تشكل أساسًا لتجديد القانون الإسلامي، تضيف، ولكن أولًا، علينا أن «نؤسسها على مبادئ غير أشعرية».[44]

ماذا يعني ذلك بالضبط؟

يعني ذلك التركيز على *مقاصد* الشريعة بدلًا من أحكامها، وجعل الأولى أساسًا شرعيًا لإعادة تفسير تلك الأحكام. ويعني ذلك في النهاية، بكلمات الباحث المعاصر إبراهيم موسى، رؤية الشريعة على أنها «مجوعة من الأعراف الأخلاقية والسلوكية، بدلًا من مجموعة من القواعد والقوانين الجامدة».[45]

لا يجب علينا كذلك قصر تلك الأعراف على القيم الخمس التي خطها الفقهاء التقليديون. وسعها ابن عاشور (توفي 1973)، القاضي الأول ومفتي تونس لوقت طويل، بتذكيرنا بالمبدأ القانوني المنسي: *الشارع متشوف للحرية*.[46] لذا، فإن مقاصد الشريعة تشمل «الحرية» أيضًا. وهذا يعني كلًا من الحرية من الاستعباد، كما اعتقد الفقهاء التقليديون، وأيضًا، بكلمات ابن عاشور، «قدرة المرء على التصرف بحرية واتخاذ التدابير الخاصة بشؤونه كما يشاء، دون اعتراض أحد».[47]

صحح ابن عاشور أيضًا مشكلة في اصطلاحات *المقاصد* الكلاسيكية: فقد كان العلماء التقليديون يعنون «بحماية الدين» حماية الإسلام فقط. (وهكذا فعليًا برروا إعدام المرتدين[48]). لذا أعاد صياغة العبارة لتصبح «حرية المعتقد»، موسعًا الحماية لتشمل كل المعتقدات.[49] حتى أنه أثبت «حرية التعبير»، شاملًا «حرية طلب العلم ... وإنتاج الأعمال الفكرية، ونشر آراء الفرد».[50]

إذا بدأنا نحن المسلمين برؤية الشريعة من هكذا عدسة موضوعية التوجه، فإن إحساسنا بما هو «إسلامي» قد يتغير جذريًا. من الأمثلة على ذلك «الفهارس الإسلامية»، التي تنشر سنويًا من قبل أكاديميين مسلمين مقيمين في الولايات المتحدة. ما يفعلونه هو ترتيب بلدان العالم حسب القيم التي يرونها مقاصد الشريعة – قيم كالأمن والأمان، والعدالة الاجتماعية الاقتصادية، والرعاية الصحية، وبيئة الأعمال. البلدان التي تنال أعلى الدرجات عادةً نيوزيلندا، والسويد، وهولندا، وإيرلندا – لا المملكة العربية السعودية ولا إيران ولا أفغانستان. حقيقةً، لا تدخل أي بلد مسلمة أبدًا بين أعلى أربعين دولة في مقياس «الإسلامية».[51]

إذا كانت كل هذه المقاربة الأخلاقية للشريعة تبدو «حداثيةً» –مصطلح غالبًا ما يستخدم باستخفاف في العالم الإسلامي– فلندع الختام لابن قيم الجوزية (توفي 1347)، العالم الحنبلي غير التقليدي الذي اقترب أكثر ما يمكن للمعتزلة في قبول «قدرة العقل البشري على استنباط *علة* معظم أحكام الشريعة»، مع اعترافه أيضًا بأن قيمًا مثل «العدالة» أو «المصلحة» لها «وجود موضوعي... يمكن لعقل الإنسان إدراكه».[52] ففي معنى الشريعة الحقيقي، قال ما يلي:

> فإن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد. وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها. فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة

إلى ضدها وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل.[53]

الفصل السابع

كيف خسرنا العلوم

عُدّت العلوم [في العالم الإسلامي] مشتركةً بين البشرية جمعاء قبل نحو عام 1050... أما بعده، فقد بدأت العملية التي بلغت ذروتها في خلق ... علوم بديلة فقدت صفتها الجمعية وانتمت إلى المسلمين وحدهم: «الفلسفة الإسلامية»، والطب «النبوي»، وعلم الفلك «الإسلامي».

– ديمتري غوتاس، أستاذ بارز في الدراسات العربية والإسلامية

بدأ العالم في يناير 2020 بسماع أخبار فيروس غريب جديد ظهر في ووهان، الصين، ولم يتطلب الأمر إلا بضعة أسابيع قبل أن يدرك البشر أيضًا أن هذه ليست سوى بداية جائحة تحدث مرة واحدة كل قرن.

سارع خبراء الصحة بالمطالبة باتخاذ احتياطات ضد العدو غير المرئي: «التباعد الاجتماعي»، الذي يقتضي بقاء الأفراد في المنزل قدر الإمكان، وتجنب التجمعات العامة، بما فيها الخدمات الدينية المجتمعية في الكنائس والمعابد، والمساجد بطبيعة الحال.

استجاب العالم الإسلامي عمومًا لهذه الدعوة؛ عُلّق خلال أسابيع قليلة عقد صلاة الجماعة في معظم البلدان ذات الأغلبية المسلمة رغم اعتراض بعض الأصوات وتردد أخرى، وكانت من بينها المملكة العربية السعودية التي فعلت ما لم يتوقعه أحد: إغلاق الكعبة المشرفة في مكة والمسجد النبوي في المدينة المنورة.

لم تمر أي من عمليات الإغلاق هذه بسهولة على المسلمين، حالهم حال غيرهم. لحسن الحظ، ذُكر حديث في صحيح البخاري ذي المكانة المرجعية يبدو أنه دعم التباعد الاجتماعي في فترة تفشي الطاعون: «إذا سمعتم به بأرض فلا تقدموا عليه، وإذا وقع بأرض وأنتم بها فلا تخرجوا فرارًا منه»[2].

سرعان ما انتشر الحديث بين المسلمين وساعد الكثيرين على التوفيق بين متطلبات العلم الحديث وحكمة إيمانهم.

على أي حال، عارض مسلمون آخرون هذه الإجراءات –خاصة في باكستان، حيث أبى بعض أئمة المساجد العنيدين إخلاء مساجدهم، دون نسيان استشهادهم بحديث آخر يتعارض مع فحوى الحديث السابق ويدعم حججهم: لا عدوى[3]، جملة قصيرة مأخوذة من حديث وارد في صحيح البخاري أيضًا، تحديدًا في «كتاب الطب»، ويتضمن الآتي:

> قال رسول الله: «لا عدوى ولا صفر [دابة في البطن تهيج عند الجوع] ولا هامة [طائر ليلي يبعث على التشاؤم]. قال أعرابي: يا رسول الله، فما بال الإبل تكون في الرمل كأنها الظباء، فيجيء البعير الأجرب فيدخل بينها فيُجربُها كلها؟! قال: «فمن أعدى الأول؟».[4]

نعم، ما أمرض الإبل؟ وما العظة من التشكيك بملاحظات الأعرابي البسيطة والمنطقية عن العدوى؟

هل «اللاعدوى» حقيقة؟

يُذكر أن مفهومين من المفاهيم الثلاثة المنفية في الحديث –الصفر والهامة– كانا محض خرافات في نظر العرب قبل الإسلام وأصبحا اليوم منسيين.[5] على أي حال، إن العدوى أو «المرض المعدي» حقيقة علمية اليوم. لكن الحديث المذكور آنفًا ينفي على ما يبدو صحة ادعاءات الأعرابي التي تؤكد وجود العدوى ويتحداها.

إذا قرأت ترجمات أو تفسيرات معاصرة لهذا الحديث، ستجد غالبًا تنصلات من مثل هذه الاستنتاجات؛ ترد على شكل تفسير بين قوسين: «لا عدوى، (تنتقل دون إذن الله)». بمعنى آخر، نلاحظ أن الرسول لم ينكر نَقولية بعض الأمراض، بل أكد فقط على انتقالها تحت سلطة إلهية، مثل كل شيء آخر.

على أي حال، أُخذ العالم الإسلامي ما قبل المعاصر هذا الحديث بصورة حَرفية تنفي وجود شيء مثل مرض معد، وتؤكد أن مرض كل بشري من صنع الله دائمًا، بطريقة مباشرة وميتافيزيقية.[6] دعم علماء من أمثال أبو عبيد القاسم بن سلام (توفي عام 838) هذا التوجه دعمًا قويًا، مضيفين أن الاعتقاد المخالف يجسد ضعفًا في إيمان الشخص.[7] أدرك آخرون حقيقة حدوث العدوى، «لكنهم وجدوا أنفسهم في موقف صعب يضطرون فيه إلى التوفيق بين قول النبي . . . والواقع».[8]

أصبحت هذه القضية أكثر إثارة في منتصف القرن الرابع عشر، عندما دمر الموت الأسود –الوباء الأكثر فتكًا في تاريخ البشرية– أوروبا المسيحية ووصل إلى أجزاء كبيرة من العالم الإسلامي. ظل العلماء مثل ابن الوردي (توفي عام 1349) وابن لب (توفي عام 1381) وابن حجر العسقلاني (توفي عام 1448) يصرون على نفي وجود العدوى وعدّ الطاعون قدرًا إلهيًا لكل فرد. حتى بعضهم اقترح أن الله كان يعاقب الضحايا المختارين بإرسال *الجن* أو الشياطين «لثقبهم داخليًا»[9]. لذلك، لم يشكل هؤلاء الذين أصيبوا بالطاعون «خطرًا بحد ذاتهم»، ولم يرَ المسلمون سببًا «لتجنب بعضهم»[10]. بدلاً من ذلك، كان عليهم أن يتكاتفوا ويعتنوا بالمرضى، في استجابة لدعوة أخلاقية بكل تأكيد، لكنها دعوة غير حكيمة استبعدت الحجر الصحي والعزل في الوقت ذاته.[11]

يُذكر أن الباحثين الذين قدموا هذه الحجج قد عمدوا إلى تجاهل الأحاديث المتناقضة التي لم تتناسب مع وجهة نظرهم، منها رواية قال فيها الرسول: «لا يورد ممرض على مُصح».[12] فهل يعني ذلك أن النبي آمن فعلاً بالعدوى رغم الرواية الأخرى عن الإبل الجرباء؟ لا، حسب رأي باحثينا. لم يتخذ النبي هذا الإجراء الاحترازي إلا لأن «المسلمين الساذجين وغير المتعلمين قد ينخدعوا بالوجود الواضح للعدوى ومن ثم يؤمنوا بقدرة الأمراض على نقل نفسها».[13] وإن آمن المسلمون بذلك فهم «يفترضون وجود عامل مسبب غير الله»، ما يعني الانجرار باتجاه «الإشراك بالله».[14]

ظهر أيضًا العديد من النقاد لهذا الرأي، كان أكثرهم جرأة ابن الخطيب، وزير غرناطة الأعظم، والوريث الأيديولوجي لابن طفيل، مؤلف حي بن يقظان.[15] قدّم عام 1349 أطروحة بعنوان *مقنعة السائل عن المرض الهائل*؛ كان «المرض الهائل» هو الموت الأسود، الذي كانت طبيعته المعدية واضحة في الحقائق الملحوظة، وفقًا لابن الخطيب:

وقد ثبت وجود العدوى بالتجربة والاستقراء والحس والمشاهدة والأخبار المتواترة وهذه مواد البرهان ... و ... وقوع المرض في الدار أو المحلة، فالثوب، أو الآنية حتى القرط أتلف من علق بأذنه، وأباد البيت بأسره، ووقوعه في المدينة في الدار الواحدة ثم اشتعاله منها في أفراد المباشرين، ثم جيرانهم وأقاربهم وزوارهم خاصة حتى يتسع الخرق.[16]

ولكن ماذا عن حديث «لا عدوى»؟ أعطى ابن الخطيب الجواب الواقعي للمؤمن العقلاني: «إذا كانت الحواس والمشاهدة تعارض الأدلة التقليدية (الدليل السامي)، فيجب تفسير هذه الأخيرة»[17]. ويحذر المسلمين من أن خلاف ذلك قد يعني «انخراطهم في سلوك انتحاري»، أو إسهامهم في «خباثة» تصيب المسلمين الآخرين عبر تعريضهم لخطر كبير.[18] استنكر ابن الخطيب أيضًا الباحثين «الذين تجاهلوا العدوى، وحظروا الطيران، وأجبروا الناس على البقاء في تجمعات»، أي بعبارة أخرى، رجال الدين الطائشين الذين رفضوا التباعد الاجتماعي.[19]

مع الأسف، كان ابن الخطيب يعرض حياته للخطر رغم استخدامه لغة العقل والمنطق، إذ أثار حفيظة رئيس القضاة النباهي، الذي أدانه بتهمة «الابتداع» و«الفلسفة»، وأمر بإحراق كتبه علنًا في ساحة السوق بغرناطة. في عام 1374، قُبض على ابن الخطيب أيضًا بتهمة الزندقة، أو الهرطقة، وتعرض للتعذيب، ليشنق في نهاية المطاف حتى الموت.[20] دُفن في اليوم التالي، لكن حشدًا غاضبًا عبث بقبره وأخرج جثته ليضرم النار فيها. ومن ثم أطلق عليه الناس لاحقًا لقب «ذي الميتتين».[21]

بعد الخطيب، علت أصوات عقلانية أخرى تثمن «الحواس والمشاهدة»، ومع ذلك ظل نهج «اللاعدوى» مؤثرًا في الإسلام، حتى حقبة التطورات الحديثة في أوائل القرن التاسع عشر، التي شملت إصلاحات الحجر الصحي العثماني المستوحاة من أوروبا عام 1838 –«نقطة تحول»، أُخذت العدوى بعدها على محمل الجد.[22] بدأ المنهج العلمي وحقائقه بترسيخ الأقدام، وباتت تفسيرات حديث لا عدوى أقل حرفية. لكن الرأي القديم ظل قائمًا في البؤر شديدة المحافظة، بما فيها رجال الدين المتشددين في باكستان.

اليوم، يؤمن معظم المسلمين بوجود العدوى – ربما فيها عدوى كوفيد–19 الأخيرة التي حبستني في أثناء كتابة هذه السطور. ولكن لماذا حرص هذا العدد الكبير من عقول المسلمين على إنكار ذلك لفترة طويلة؟

لم يكن السبب حديث «لا عدوى» فقط، إذ وجدت أحاديث مخالفة كذلك. كان السبب الحقيقي هو العقيدة اللاهوتية المسماة «المذهب الظرفي»؛ إنه عنصر أساسي في الأشعرية لم نناقشه حتى الآن. لكننا الآن بصدد ذلك.

عالم بلا «أسباب»

يمثل «المذهب الظرفي» المصطلح الغربي لعقيدة أشعرية الأصل: تقول إن الأحداث الطبيعية هي محض «ظروف» ليخلق الله الأشياء –بدلاً من عمل الطبيعة وفق نظام سببي خاص بها. لا تتسم المادة فيه بسمات متأصلة فيها، وعليه لا توجد «قوانين الطبيعة» أيضًا. يخلق الله كل شيء ويعيد خلقه في كل لحظة كما يشاء. لحسن الحظ، ينفذ الله هذا الخلق المتكرر بطريقة منظمة للغاية، ولهذا السبب نملك وهم السببية الذي يساعدنا على العيش بطريقة منظمة. ومع ذلك، فإن ما يحافظ على ترتيب الأشياء فعليًا ليس أعمال الطبيعة، بل «عادات» الله، الذي يمكنه بلا شك تغيير هذه العادات متى شاء، وهكذا تحدث المعجزات.

شرح الغزالي هذا كله في كتابه *تهافت الفلاسفة* بمثاله الشهير عن كيفية احتراق القطن عندما يلامس النار. يشرح هؤلاء الفلاسفة الاحتراق باستخدام «الأسباب» الطبيعية، مثل الخواص الكيميائية للقطن والنار، كما كتب، ليضيف فقط:

> وهذا من الأشياء التي ننكرها. على العكس نقول: فاعل الاحتراق، بخلق السواد في القطن، والتفرق في أجزائه، وجعله حراقًا، أو رمادًا، هو الله تعالى، إما بواسطة الملائكة، أو بغير وساطة.[23]

لفهم منظور الظرفية العالمي فهمًا أفضل، يمكننا أيضًا التفكير في لعبة كمبيوتر، يوهمك لعبها أن الأشياء تتفاعل في نظام قائم على السببية. عندما تصدم سيارة السباق بسياج مثلًا، قد ينكسر السياج. ومع ذلك، فإن ما يكسر السياج حقًا ليس السيارة، التي لا قوة سببية لها، بل معالج الكمبيوتر الذي «يعيد إنشاء» كل حالة على الشاشة، واحدة تلو الأخرى، بصورة منفصلة.

تفضي هذه النظرة العالمية إلى الاعتقاد بإمكانية حدوث أي شيء في أي لحظة، حسب مشيئة الله. أوضح ابن حزم (توفي عام 1064)، الذي اتفقت مدرسته الظاهرية مع الأشاعرة في مواضيع مختلفة، دون الاتفاق حول المذهب الظرفي، هذا الأمر على النحو التالي:

> ذهبت الأشعرية إلى إنكار الطبائع جملةً، وقالوا ليس في النار حر ولا في الثلج برد ولا في العالم طبيعة أصلًا.... قالوا ولا في الخمر طبيعة إسكار، ولا في المني قوة يحدث بها حيوان، ولكن الله عز وجل يخلق منه ما شاء وقد كان ممكنًا أن يحدث من مني الرجال جملًا، ومن مني الحمار إنسانًا ومن زويعة الكزبر نخل.[24]

بالنسبة إلى الأشاعرة، ارتبط المذهب الظرفي ارتباطًا وثيقًا بمذهب الإرادية – مثّل في الواقع أساسًا له. تقول الإرادية إن العقل البشري غير قادر على تحديد «الخير» و«الشر»، لأن الظرفية تنفي سببية الأفعال نفسها، التي من شأنها أساسًا أن تجعل الأفعال تفضي إلى نتائج خيرة أو شريرة. فمثلًا، لا يمكن تحديد تصرفي عندما أصفع وجهك بأنه تصرف «شرير» ما لم يوجد حكم إلهي ضده، لأن لا علاقة سببية بين حركة يدي والألم الذي ستشعر به على وجهك. وضرب العالم الأشعري إلكيا الهراسي مثالًا مشابهًا عندما أشار إلى رجل قال: أكلت وشبعت. كتب أن هذا كان قولًا خاطئًا، لأن:

> ما أكله الفرد لم يجعله شبعان بالمعنى الدقيق للكلمة؛ بالأحرى تسبب الله في حدوث الأشياء في تسلسلها المعتاد بجعل الشبع يحدث بعد فعل الأكل. لذا، فإن الله أيضًا يجعل الأشياء تحدث في تسلسلها المعتاد بجعل ما هو مفيد يحدث بعد فعل معين ... [أو] ما هو ضار بعد فعل آخر.[25]

بينما خدمت الظرفية الإرادية، خدم المذهبان الغرض نفسه: «إثبات قوة الله وسيادته المطلقة وعجز المخلوقات المطلق دونه».[26] فعل الله ببساطة ما يشاء: تحرره من قيود القيم الأخلاقية عنى أيضًا عدم تقيده بقوانين الطبيعة.

على عكس الأشاعرة، آمن المعتزلة و«الفلاسفة» بامتلاك الكيانات «طبيعة حتمية». ورأوا أيضًا «وضوحًا معينًا في العلاقات السببية». لذلك لن يخلق الله جملًا من نطفة بشرية ولا إنسانًا من مني حمار، لأن ذلك يعني انتهاك طبيعة الأشياء الحقيقية التي خلقها بنفسه. إن هذا التأكيد على الطبيعة الحقيقية جعل بعض الأشاعرة، مثل البقيلاني، يوبخون المعتزلة عبر وصفهم بأنهم «أهل الطبيعة».[27]

ومن ثم فليس من قبيل الصدفة أن يكون أهم عالم طبيعي في الحضارة الإسلامية المبكرة عالمًا من المعتزلة: الجاحظ غزير الإنتاج (توفي عام 868)، والذي لم يصف كتابه الموسوعي *كتاب الحيوان* أكثر من 350 نوع من الأنواع ذات الرسوم التوضيحية الجميلة فحسب، بل يجادل أيضًا بأن الحيوانات «تنخرط في صراع من أجل الوجود» و«تطور خصائص جديدة ... وتتحول إلى أنواع جديدة». حمل عن حق لقب سلف نظرية التطور الحديثة.[28] سمح له مذهبه الطبيعي أيضًا بدحض الآراء العنصرية التي شاعت في عصره، إذ قال إن لون البشرة السوداء لا يمثل علامة على «لعنة» إلهية، بل نتيجة التعرض للشمس بصورة أكبر.[29]

العالم المسيحي في تلك الفترة ...

بينما تبدو الظرفية مذهبًا طوره الأشعريون لأول مرة، لكنها سرعان ما أثرت في العالم المسيحي، وأقنعت في البداية بعض علماء اللاهوت في العصور الوسطى، ثم بعض المفكرين الديكارتيين لاحقًا في القرن السابع عشر.[30] وكان أشهرهم الكاهن والفيلسوف الفرنسي نيكولا مالبرانش (توفي عام 1715)، الذي قال: «يوجد سبب حقيقي واحد فقط، لأنه لا يوجد سوى إله واحد حقيقي»؛ مضيفًا: «طبيعة الأشياء كلها أو قوتها هي إرادة الله فقط».[31]

واجه مالبرانش انتقادات الفيلسوف التنويري لايبنتس، الذي رأى في الظرفية مذهب «المعجزات السرمدية»، التي لم تترك «شيئًا في طبيعة الأشياء».[32] جاء نقد آخر من جون لوك، الذي كتب مقالاً من سبعين صفحة حمل عنوان *دراسة رأي بِّي. مالبرانش حول رؤية الأشياء كلها من منظور إلهي*. قال لوك إن مشكلة الظرفية هي تحويلها الكون إلى «ساعة لا تدق إلا إذا تدخل صانعها في طريقة عملها».[33] وهذا ما جعل الإنسان «مجرد سبب ظرفي حتى يتسبب الله بتحركه حركات معينة»، ما حجّم إرادته وحولها إلى «اقتضاء حتمي لا يقاوم».[34] لم ينشر لوك مقاله خلال حياته، على أمل أن الظرفية «لن تنتشر، بل تضمحل لوحدها، أو لا تسبب ضررًا كبيرًا على أقل تقدير».[35]

ظهر البديل المسيحي للمذهب الظرفي في الرأي القائل إن الله قد خلق الكون كله بصفته «السبب الأول»، إضافةً إلى سماحه بعمل «أسباب ثانوية» في خليقته. أوضح القديس توما الأكويني هذا الرأي في كتابه «الخلاصة اللاهوتية»، قائلاً إن أعطى الله «كرامة السببية» لمخلوقاته، «لا لأن عيبًا يشوب قوته، بل بسبب وفرة طيبته».[36] حملت وجهة النظر هذه اسم «التزامنية» لأنها تتضمن تزامنًا بين أعمال الله وأفعال المخلوقات. توجد أيضًا وجهة نظر ثالثة تسمى «الحفاظية»، والتي تشير إلى أن الله خلق الكون و«يحفظه»، لكن «المخلوقات نشطة سببيًا في إحداث آثارها الطبيعية» و«إسهام الله بعيد أو غير مباشر».[37] في وجهات النظر هذه، لا يحل «الخارق للطبيعة» محل «الطبيعي»، بل «يوجهه ويكمله».[38] وهذا الاعتراف بالطبيعة يستدعي دراستها، في حين أن الظرفية «تغرقنا في شك جذري حول العالم الخارجي».[39]

في العالم المسيحي، كانت التزامنية والحفاظية المنتصران الأول والثاني في هذا الجدال. سمح ذلك برؤية السير إسحاق نيوتن للكون الشبيه بالساعة، والذي خلقه الله، لكنه يُدار أيضًا وفق «قوانين» ليعمل بصورة تلقائية – قوانين يستطيع الإنسان اكتشافها واستخدامها أيضًا. سمح هذا بقيام الثورة العلمية الحديثة، التي استندت إلى «إيمان غير مسبوق بالعقل والترتيب العقلاني للعالم الطبيعي».[40]

أما في الإسلام، وبسبب هيمنة الأشعرية، أصبحت الظرفية، وما تزال، العقيدة اللاهوتية المهيمنة.[41] ومثل الإرادية، كان لها بعض التأثير في عقول المسلمين، كما رأينا بالفعل في الإنكار طويل الأمد للأمراض المعدية. إضافةً إلى تأثيرها الأوسع على مصير العلوم الإسلامية التي ننتقل إليها الآن.

ازدهار العلوم الإسلامية وانحدارها

قبل فصلين، لاحظت مدى تقدم الحضارة الإسلامية في العصور الوسطى، خاصة عند مقارنتها بأوروبا. يعود جزء كبير من هذا النجاح إلى الإنجازات العلمية. طور علماء الفلك المسلمون بصورة كبيرة المعرفة البشرية حول حركة الأجرام السماوية، بل ووضعوا الأساس لثورة كوبرنيكوس. اكتشف الأطباء المسلمون آلية عمل الدورة الدموية وكيفية عمل العين، أما علماء الرياضيات المسلمون فكان تقدمهم كبيرًا لدرجة أن إسهاماتهم في العالم الغربي ما تزال قائمة ويمكن تتبعها عبر النظر في المصطلحات المنبثقة من اللغة العربية: كلمة (Algebra) مشتقة من كلمة «الجبر»، التي تعني حرفيًا «اتحاد الأجزاء المكسورة»؛ وكلمة (algorithm) أي «الخوارزمية» تأتي من اسم الخوارزمي، عالم الرياضيات المسلم الفارسي الذي عمل في بيت الحكمة الشهير.

لهذا السبب أشاد آدم سميث، الذي يُعد بنظر كثيرين أحد أعظم الاقتصاديين على مر العصور، بما يسمى «إمبراطورية الخلفاء» التي في ظلها «جرى ترميم فلسفة اليونانيين القدماء وإسهاماتهم الفلكية وترسيخها»، وإحياء «فضول البشرية».[42]

على أي حال، سيكون التفكير في اقتصار إنجازات الإسلام العلمية على إحياء المصادر القديمة تفكيرًا خاطئًا، فالمسلمون لم يرثوا فقط، بل تقدموا أيضًا، وصححوا أخطاءهم السابقة. من بين إسهاماتهم الخاصة يُذكر مفهوم «التجربة»، الذي تمت منهجته لأول مرة على يد ابن الهيثم، المعروف على نطاق واسع اليوم بأب البصريات. دحض *كتاب المناظر*، الذي كتبه ابن الهيثم عام 1021 بعد الميلاد، وجهة النظر اليونانية القديمة الراسخة، القائلة إن العين تبعث أشعة الضوء لترى، موضحًا على العكس تمامًا، أن الأشياء تكسر الأشعة إلى العين. لإثبات نظريته، استخدم ابن الهيثم مجموعة متنوعة من الأجهزة التجريبية، مثل الغرف المظلمة والمرايا وأنابيب الرؤية. يُذكر أن منهجيته في البحث حملت اسم «التجريب»، مصطلح نقله مترجمه اللاتيني في العصور الوسطى نقلًا صحيحًا: (*experimentare*).[43]

ومع ذلك، فإن استذكار هذا العصر الذهبي لعلوم المسلمين، الذي غالبًا ما نمارسه نحن المسلمون بطابع نوستالجي، يثير فقط سؤالاً كبيرًا: ماذا حدث لهذا العصر؟ لماذا بدأ الأوروبيون في مرحلة معينة بالانطلاق، بينما لم يفعل المسلمون ذلك؟

تُذكر هنا إحدى الإجابات المبكرة التي قدمها إرنست رينان (توفي عام 1892)، المستشرق الفرنسي الشهير ذو التعصب الواضح ضد الأديان «السامية» كلها، بما فيها الإسلام. جادل رينان بأن الغزالي ومذهبه الظرفي دمرا العلوم في الإسلام، ما مهد الطريق لسرد شعبي. في المقابل، بدأ المثقفون المسلمون أولاً ثم الغربيون المناهضون للمستشرقين بصب جهودهم من أجل دحض هذا الرأي، الذي خلا فعليًا من الفروق الدقيقة في المعنى، بما فيها تعقيدات الغزالي.[44] على أي حال، توجد اليوم وجهة نظر ثالثة تقترح مسؤولية النظرة الأشعرية للعالم عن «طمس» نظرة الفلاسفة ذات القيمة العلمية الأكبر، عبر إنهاء «التقصي العقلاني المفتوح لأوجه الواقع كافة»، واختصار وظيفة الفلسفة في الدفاع عن «فرضية واحدة محددة مسبقًا». من علامات تقلص نطاق البحث العقلاني يُذكر ازدهار «الباطنية» و«علوم السحر والتنجيم المختلفة» – مثل علم الحروف، التي يدعي أنصارها معرفة المستقبل عبر حساب القيم العددية أو الحروف العربية.[45]

تظهر هنا مشكلة أبسط في الظرفية: فهي تجيز العلم العملي لكنها تثني عن العلم النظري. يمكنك مراقبة سقوط تفاحة من الشجرة بغض النظر عن اختيار «الجاذبية» أو «إرادة الله» سببًا لسقوطها. لكن إمكانية دراسة الجاذبية تجريبيًا يقابلها عدم إمكانية دراسة إرادة الله بالمنهج التجريبي.

يوضح أستاذ التاريخ أحمد دلال في كتابه «*الإسلام والعلم وتحدي التاريخ*» كيف أعاقت هذه المشكلة فعليًا تقدم العلوم في الإسلام الكلاسيكي. فمثلاً كتب المفسر القرآني العظيم الرازي عن علم الفلك، فقط للتأكيد على أن حركات الأجرام السماوية لا تحدث بسبب أي طبيعة متأصلة فيها، بل بفعل إرادة الله. أما الليل والنهار، فأيضًا «لا يحدثان بسبب حركة الشمس»، بل عُيّن ملاك «لتحريك كل جسم أو كوكب سماوي عندما تشرق [الشمس] وتغرب».[46] ونمو ورقة على الشجرة يبقى أمرًا «يعجز العقل البشري عن فهمه». لذلك كان على البشر «الاعتراف بأن خالقهم فوق الفهم الكامل والتسليم بحكمته العظمى».[47]

يشير دلال إلى فارق بسيط هنا: يدعو القرآن البشر بصورة متكررة إلى التفكير في العالم المخلوق وإدراك عظمة الله. قد تمثل هذه الدعوة تشجيعًا على العلم – شريطة قبول إمكانية فهم الطرائق الباطنية لعمل الطبيعة أيضًا. على أي حال، يبدو هذا مخالفًا لاعتقاد العديد من العلماء الكلاسيكيين، الذين آمنوا أن «الهدف النهائي من التفكير هو رسم حدود المعرفة البشرية والاعتراف بعدم قدرتنا على فهم الخلق، وليس إثبات حقيقة علمية».[48]

قدم عضد الدين الإيجي (توفي عام 1355 تقريبًا)، وهو عالم أشعري متشدد، مثالًا مثيرًا للاهتمام عن هذا النهج، إذ نقد في كتابه الشهير «كتاب المواقف» علم الفلك. كمنت مشكلته في فكرة تحرك الأجرام السماوية وفق «مبدأ الحركة المتسقة والدائرية». وأكد أن هذا النموذج الآلي يتعارض مع المبدأ اللاهوتي القائل إن كل شيء يعتمد على إرادة الله وفعله. كما يقول عبد الحميد صبرة (المتوفي 2013)، أحد كبار الخبراء في العلوم الإسلامية في العصور الوسطى:

> إن المذهب الأشعري المحدد في العرضية المعممة يتصدر حجة الإيجي ضد أي ميل متأصل للحركة الدائرية: افتراض وجود مثل هذا الميل يعني نسب الحركة إلى شيء يفضي بالضرورة وبحد ذاته ... إلى إحداث الحركة –أمر لا يستطيع الإيجي قبوله طبعًا.[49]

كان النموذج البطليموسي أرضي المركز الذي انتقده الإيجي خاطئًا في الواقع، وعليه استُغني عنه بعد فترة قصيرة لصالح النماذج شمسية المركز لكوبرنيكوس وكيبلر. لكن مشكلة الإيجي كانت مع «التفسير السببي في حد ذاته، وليس مع أي نظام فلكي محدد».[50] لذلك جادل «ضد أي محاولة بشرية لتفسير السماوات» وقلل من «مكانة علم الفلك الفكرية».[51] وُظّف كتابه على نطاق واسع في العالم الإسلامي السني حتى منتصف القرن العشرين، بما فيه جامعة الأزهر البارزة في مصر.[52]

ما فائدة الهندسة الرياضية؟

كان عبد الحميد صبرة، الذي لفت الانتباه الأكاديمي إلى نقد الإيجي علم الفلك مستندًا إلى المبدأ الظرفي، مؤرخًا مصريًا للعلوم درس مع الفيلسوف العظيم كارل بوبر في لندن ودرّس في جامعة هارفارد

لعقود. ساعد صبرة على إبراز الإنجازات العلمية العظيمة للحضارة الطبية الإسلامية. يُذكر له نشر كتاب المناظر الرائع لابن الهيثم ذي المجلدات السبعة، مع الترجمة والتعليق، إلى جانب العديد من الأعمال المهمة الأخرى.

تساءل صبرة أيضًا عن سبب تراجع العلوم في ظل الإسلام. وبينما اعترف بصعوبة وضع إجابة نهائية، أشار إلى الفجوة بين عقلية «الفلاسفة» الذين درسوا التراث اليوناني وعلماء اللاهوت الأشعريين الذين استنكروهم. فيما يخص ما سبق، يلاحظ صبرة التالي:

> إن الهدف من البحث النظري، لو كان رياضيًا أو فيزيائيًا أو ميتافيزيقيًا، هو التأكد من طبيعة الأشياء كلها مثلما هي بحد ذاتها حتى أقصى درجة ممكنة، أما هدف الباحث فهو *التبحّر بمعارف الحقيقة من أجل إدراكها*.[53]

نستطيع الحصول على لمحة عن هذه الروح من ابن سينا، أحد أعظم «الفلاسفة» المسلمين المعنيين. في سيرته الذاتية، كتب أنه أتقن الطب في سن السادسة عشرة، وبعدها:

> كرست نفسي للدراسة مدة عام ونصف. استأنفت دراسة المنطق ومجالات الفلسفة جميعها. خلال هذا الوقت، لم أنم الليل كاملاً ولم أفعل شيئًا سوى الدراسة طوال اليوم. كلما حيرتني مشكلة ... ذهبت إلى المسجد وصليت وتوسلت إلى خالق كل شيء ليكشف لي ما خفي عني وييسر ما صعب علي. ثم أعود في الليل إلى المنزل، وأضع المصباح أمامي، وأبدأ بالقراءة والكتابة .... واصلت على هذا المنوال حتى ثبتت أقدامي في العلوم كلها وأجدتها قدر الإمكان .... وهكذا أتقنت المنطق والفيزياء والرياضيات.[54]

لم تكن احتمالية ظهور مثل هذا الفضول الحماسي تجاه العالم المخلوق كبيرة بين الأشاعرة الظرفيين، الذين لم يؤمنوا بمبدأ «طبيعة الأشياء كلها مثلما هي بحد ذاتها»، بل صدقوا بالأحرى «عادات» الله، التي يمكن ملاحظتها، لكن ليس كمعرفة منفصلة عن معرفة الله. لذا لا يمكن أن يكون العلم منفصلاً، ناهيك عن كونه مستقلاً، عن الدين. بالنسبة إلى الغزالي، كما أوضح صبرة، أدى ذلك إلى «رؤية ذرائعية» للعلم، أي:

أن المعرفة الدينية ليست أعلى مرتبة وأكثر جدارة بالسعي من جميع أشكال المعرفة الأخرى فحسب، بل إن جميع الأشكال الأخرى يجب أن تكون ملحقةً بها . . . . وهكذا، من بين أشكال المعرفة غير المكشوفة؛ يكون الطب ضروريًا للحفاظ على الصحة فقط؛ والحساب لتيسير الأمور اليومية وتنفيذ الوصايا وتقسيم الميراث وفق القانون المكشوف؛ أما علم الفلك، وهو علم محمود بحد ذاته لكنه مُنتقَد في بعض مضامينه، فيفيد في إجراء عملية شرعها القرآن الكريم، وهي حساب الحركات السماوية؛ والمنطق مجرد أداة لموازنة الحجج في الفروع الدينية وغير الدينية من البحث.[55]

لذلك، كان العلم ذا قيمة طالما كان «مفيدًا» دينيًا وفوريًا. وبفضل هذا الرأي، استمر البحث العلمي في الإسلام ما بعد الغزالي، لكنه اقتصر وفق صبرة على «المجالات الضيقة جدًا وغير التقدمية أساسًا».[56]

جعل الغزالي هذه الذرائعية حقيقة دينية بديهية إلى الأبد، بفضل اقتباسه أحد الأحاديث، الذي قال فيها الرسول: «يا الله، أعوذ إليك من العلم الذي لا ينفع».[57]

وبمرور الوقت، أصبحت هذه النظرة «الذرائعية» للمعرفة تنبذ حتى تلك الأشكال التي رآها الغزالي في البداية مفيدة.[58] حظي المنطق مثلًا بتقدير كبير منه، لكنه بات متجنبًا بنظر علماء السنة بعده، مثل السيوطي (توفي عام 1505). في الواقع، إن «عداء المنطق» بات «سمة سائدة في التفكير السني، خاصة خلال القرون الثالث عشر والرابع عشر والخامس عشر».[59] أصر الفقهاء على حاجة المسلمين جميعهم إلى فهم أن مشيئة الله هي النحو العربي، وليس قواعد المنطق العامة.[60]

وبالمثل، فإن أحمد الفاروقي السرهندي، المعروف أيضًا باسم الإمام رباني، وهو عالم من أوائل القرن السابع عشر من الهند يحظى باحترام كبير في العالم السني بصفته مجددًا للإسلام، لم يناقش آراء «الفلاسفة» وتخصصاتهم «الحمقاء» كلها. كتب: «من بين علومهم المدونة والمنسقة تظهر الهندسة الرياضية التي لا جدوى منها على الإطلاق». ويضيف: «مجموع الزوايا الثلاث في المثلث هو زاويتان قائمتان –ما فائدة ذلك؟»[61]

ما فائدة الهندسة الرياضية فعليًا؟ سؤال طرحه الإمام رباني بلاغيًا في الهند وأجاب عليه المسلمون العثمانيون في الطرف الآخر من العالم الإسلامي بعد فترة وجيزة. أصبحت الجيوش الأوروبية التي اعتاد العثمانيون هزيمتها في الماضي أقوى بكثير، وأفضل تنظيمًا، وأحسن تجهيزًا. وعليه، شرعت النخبة العثمانية في أوائل القرن الثامن عشر بإجراء إصلاحات عسكرية، إنما فقط لإدراك افتقارها إلى المعرفة اللازمة. في مدارسهم، بدأت «العلوم المنطقية والرياضية» التي وُجدت في البداية بالاختفاء تدريجيًا، واقتصر التعليم فقط على العلم الديني.[62] لذلك أُجبرت الدولة العثمانية على استقدام خبراء من أوروبا. وكان من بينهم الضابط الفرنسي فرانسوا بارون دي توت، الذي أشرف على أول «بيت للهندسة الرياضية» في اسطنبول عام 1775، بيت حمل أيضًا اسم *مدرسة النظرية والرياضيات*. تلت هذه المدرسة الغربية الأولى من نوعها في الإمبراطورية العثمانية مدارس أخرى، بهدف تنشئة أجيال غربية التعليم تقود المزيد من الإصلاحات. كان ضياء كوك ألب أحد هؤلاء المثقفين العثمانيين، والذي عمل بجد لإدراج الرياضيات في مناهج المدارس الدينية العثمانية – حلم لم يتحقق إلا في عام 1910، أو قبل عقد تقريبًا من انهيار الإمبراطورية في أعقاب الحرب العالمية الأولى.[63]

بلا شك، أدت الجهود المبذولة لإضفاء الطابع الغربي إلى تحريض مقاومة ضده. ظهرت هنا نواة ما تحول في نهاية المطاف إلى حرب ثقافية هائلة بين أتباع *آلا فرانكا*، «أسلوب الفرنجة»، و*آلا توركا*، أسلوب الأتراك.

اليوم، نلاحظ أن الإسلاميين الذين يمثلون الجانب المعادي للغرب في هذه الحرب الثقافية – ليس فقط في تركيا، بل في كثير من مناطق العالم الإسلامي– يدعون الأصالة بينما يدينون الغربيين على أنهم «مقلدون» بلا روح، إن لم يكونوا خونة غدارين. يستحق الغربيون بعض الانتقاد لتركيزهم على مظاهر الحداثة السطحية، مثل قواعد اللباس، ولنزعتهم السلطوية في سياساتهم غالبًا. لكن الإسلاميين يفشلون في إدراك أن الجهود المبذولة للتغريب قد بدأت بسبب التخلف الإسلامي المؤلم مقارنة بالحداثة الغربية. ما لم تُعالج الأسباب الجذرية لهذا التخلف، فإن الحلول «الإسلامية» لن تعد بأي شيء إلا يوتوبيا أخاذة عاطفيًا ستثبت أنها خيبة أمل كارثية.

البصيرة والسببية والإصلاح العثماني

في الواقع، تقدم الإمبراطورية العثمانية المتأخرة مكانًا جيدًا للتدقيق أكثر في كيفية تأثير الظرفية في عقول المسلمين – ليس فيما يتعلق بالعلوم الطبيعية فقط، بل أيضًا في الشؤون الاجتماعية والسياسية.

يقدم إيثان إل. مينشينغر، وهو مؤرخ بريطاني يُعنى بالتاريخ الفكري العثماني، بعض الأفكار التي لم يلاحظها أحد حول هذه المسألة، في مقال بعنوان «الإرادة الحرة، والأقدار، ومصير الإمبراطورية العثمانية».[64] يُذكرنا فيه أولاً بالتوتر المعروف في أواخر التاريخ العثماني: منذ أوائل القرن الثامن عشر وما بعده، ضغط بعض العثمانيين لإحداث إصلاحات مستوحاة من الغرب، بينما آمن آخرون بالحفاظ على الأساليب القديمة. لعل الشرخ بين الإصلاحيين والمحافظين من الأمور ذات الشهرة الأقل، صراع تضمن بالتأكيد ديناميكيات اجتماعية معقدة، وارتبط أيضًا برسم تصور سببي للعالم إلى حد ما.

يمكن الكشف عن فجوة التصور هذه في استخدام مصطلح *إسباب* (*esbab*) –النسخة التركية من كلمة «أسباب» العربية– في اللغة الدينية العثمانية. في الواقع، كرّم العثمانيون كلهم تقريبًا الله باعتباره خالق العالم وحارسه، لكن تركيزهم على *الإسباب* تباين.

على الجانب الإصلاحي، كان إبراهيم متفرقة شخصية بارزة، واشتهر بإدخال آلة الطباعة إلى الجزء الإسلامي من الإمبراطورية العثمانية عام 1727 –بعد تأخير كارثي قارب ثلاثة قرون عقب صنع أول آلة طباعة عام 1455 على يد المخترع الألماني يوهانس غوتنبرغ. إن رحلة متفرقة الشخصية، كمسيحي موحد مجري المولد تحول لاحقًا إلى الإسلام، قصة مثيرة للاهتمام بحد ذاتها، لكننا لن نخوض فيها، أو في الاتصال الأشمل بين العثمانيين والموحدين.[65] ما يتعلق بنقاشنا هنا هو امتلاك متفرقة، بصفته أحد «الآباء المؤسسين» لما يسمى «التنوير العثماني»، نظرة عالمية أدت «الأسباب» دورًا حاسمًا فيها.[66]

كان هذا واضحًا في منشور من عام 1731 حمل عنوان «الأساس الرشيد لحكم الأمم»، إذ دعا فيه إلى الإصلاح العسكري العثماني. ويقول: «إن النصر والنجاح والتغلب على العدو أحداث تعتمد دائمًا وبصورة كاملة على مساعدة الرب اللامحدودة للمؤمنين»، ويضيف: «ومع ذلك، خوّل الله الإدراك

الظاهري لكل أمر من طريق الاستهلال بالأسباب». جادل متفرقة بأن الإنسان يجب أن يعمل بهذه الواقعية، مستندًا إلى «خطاب سببي واضح للدفاع عن الإصلاح».[67]

من سيختلف معه؟ حصلنا على إجابة من البيروقراطي العثماني أحمد رسمي أفندي (توفي عام 1783)، والذي حلل الحرب الروسية العثمانية 1768–1774، حرب انتهت بهزيمة مروعة للعثمانيين، وكلفتهم أجزاء من القوقاز وشبه جزيرة القرم. وبحسب تقييم أحمد رسمي، فإن هذه الحرب الكارثية قد أثارها وأطالها رجال دافعوا عن الرأي المعاكس تمامًا لرأي متفرقة: «أن الله يمنح النصر لأصحاب الحماسة التقية وحدهم».[68]

تحدث البيروقراطي العثماني جانكلي علي باشا أيضًا عن هؤلاء الأفراد نفسهم، الذين أظهروا تبجحًا طائشًا، و«ألقوا اللوم على القدر عندما فشلوا في التحضير».[69]

كان واصف أحمد أفندي (توفي عام 1806) بيروقراطيًا عثمانيًا آخر في تلك الفترة، وصفه مينشينغر بأنه «أول العثمانيين المعاصرين».[70] وفر عمله الإطار الفكري لما سُمي «النظام الجديد» (بالتركية: Nizam–i Cedid)، وهو برنامج إصلاحي اتبعه السلطان سليم الثالث منذ عام 1789 حتى عام 1807، حيث قُتل في النهاية على يد جنود رجعيين. فشل هؤلاء الرجال، وفقًا لواصف أحمد، في فهم أن «من عادات الله أن يخلق كل شيء كنتيجة لأسباب ثانوية [esbab–ı zahire].[71] فمثلًا عندما وقع زلزال في الأناضول عام 1784، فسره العلماء التقليديون على أنه «عقاب إلهي على الخطيئة والظلم». في المقابل، وقف واصف أحمد إلى جانب «الفلاسفة» الذين فسروا الزلازل بأنها نتيجة «أبخرة داخل الأرض».[72] إضافة إلى ما سبق، عندما حدث خسوف قمري في اسطنبول عام 1795، وصف واصف أحمد الحادث بمصطلحات فلكية مع انتقاده علماء الدين التقليديين الذين شعروا «بالرعب»، والذين صدقوا «القدرة الإلهية المطلقة التي لا تتبع القوانين العامة».[73]

وعلى الجانب المعاكس تمامًا لجانب واصف أحمد، ظهر الواعظ الشعبي فضليزاد علي في منتصف القرن الثامن عشر، الذي وافق على أن الإمبراطورية العثمانية كانت في حالة تدهور لكنها وجدت الجاني في المعصية، والخطيئة، وزيادة الظهور الاجتماعي للمرأة، وتدفق «الفلسفات الفارسية الهرطقية».[74] لذا كان الحل في استعادة التقوى والأصالة –وهي حجة ما يزال صداها يتردد بين

الإسلاميين المعاصرين. بوضوح تام، آمن فضليزاد علي أيضًا بلاهوت يتجنب تأثير «الأسباب». كتب: «إن شاء الله وجود سبب، فإن الشيء يأتي من خلاله». و«إن شاء بلا سبب، فيأتي الشيء بلا سبب».[75]

في مواجهة هذه العقول اللاعقلانية، والتي كثيرًا ما دعت إلى حروب ميؤوس منها على أساس الإيمان بالمجد الحتمي، كتب الوزير الأعظم الإصلاحي خليل حميد باشا (توفي عام 1785) عبارات التحذير التالية:

> بينما أنني لا أشك في أن الله قدير وقوي وسيساعد الضعيف والمظلوم، لا يمكن إنكار أن الممارسة الإلهية تتجسد دائمًا في خلق كل شيء بواسطة الأسباب .... لذلك، فإن فتح أبواب الحرب مع مثل هؤلاء الأعداء الأقوياء في حين أن الأسباب الثانوية مفقودة تمامًا، والاعتماد على مساعدة خارقة للطبيعة، مثل أخذ السم القاتل والثقة العمياء في فعالية الترياق غير المعروفة .... ستكون كارثة على الإمبراطورية.[76]

دفع خليل حميد باشا ثمن تعقّله عندما قطع حزب الحرب المتعصب رأسه. ومع ذلك، لم يفقد العثمانيون العقلانيون السيطرة الكاملة على الإمبراطورية، واستمرت الإصلاحات في القرن التاسع عشر، ما أفضى إلى قوانين ومؤسسات جديدة، ودستور ليبرالي، ومدارس حديثة، وحتى حركة نسوية.[77] ولكن ربما أمكن تحقيق المزيد، والشروع بالتقدم في زمن أبكر بكثير، لو أن المزيد من العثمانيين ركزوا على «الأسباب»، من أجل فهم العالم الذي عاشوا فيه وتحليله وتغييره.

قفزة في البصيرة

اليوم، يبتعد العالم الإسلامي بعدًا شاسعًا عن تألقه العلمي الذي امتلكه قبل ألف عام. بل على العكس تمامًا، كما قال بحزن الفيزيائي الباكستاني عبد السلام (المتوفى عام 1996)، وهو أحد القلائل المسلمين الحائزين على جائزة نوبل: «من بين الحضارات كلها على هذا الكوكب، أضعف العلم في بلاد الإسلام».[78]

توجد ديناميكيات تاريخية معقدة أوصلتنا إلى هنا، ولكن تأثيرًا عميقًا لعقلية معينة موجود أيضًا – عقلية تُظهر اهتمامًا محدودًا بالحقائق والعلاقات السببية بينها، ما يعيق كلاً من العلوم

الطبيعية والاجتماعية. إنها متجذرة في الأشعرية، وأدت حسب تعبير اللاهوتي التركي محمد إيفكوران إلى «إضعاف الاتصال بالواقع في المجتمعات الإسلامية».[79] واليوم، تظهر هذه العقلية كما يوضح الباحث المصري الراحل نصر أبو زيد (توفي عام 2010) في خطاب ديني

> يضع «الله» في العالم المادي المباشر، وفي هذه العملية، تُقصى الإنسانية تلقائيًا. وتحرم «القوانين» الطبيعية والاجتماعية، وتقمع أي معرفة لا أساس لها في الخطاب الديني أو استنادًا إلى سلطة علماء الدين.[80]

في الثقافة الإسلامية الشعبية، يظهر هذا في تفسيرات التاريخ البشري على أنه ساحة يمنح فيها الله النصر، للمسلمين أو أعدائهم، بصفة مكافآت أو عقوبات إلهية، بدلًا من الديناميكيات الدنيوية التي يمكننا نحن البشر فهمها – مثل العمل الجاد، والجدارة، والتقنيات، والإبداع. إن ما سبق يجعل توقعات الحركات الإسلامية غير واقعية حول مجدها الحتمي المفترض، والذي غالبًا ما يُستدل عليه ببساطة من القراءة الحرفية لآية قرآنية أو نبوءة مشكوك فيها في الأحاديث. وبالمقابل، تفسر هذه العقلية الهزائم العسكرية بأنها نتيجة «الابتعاد عن القرآن والسنة».[81]

تصنف العقلية ذاتها أيضًا الكوارث الطبيعية ضمن مظاهر الغضب الإلهي، عوضًا عن عزوها إلى العمليات السببية في الأرض أو الغلاف الجوي أو المحيطات. وعليه، فإنها لا تهتم كثيرًا باتخاذ الاحتياطات المنطقية والعلمية. تبين ذلك في مسح أُجري عام 2002 في المغرب للناجين من الزلزال، إذ ذكر العديد من المشاركين أن «التنبؤات المرتبطة بالزلازل، والبناء، والمعايير العمرانية، و/أو التعليم المرتبط بها» لم تكن عاجزة فقط، بل عدوها حرامًا أو أمورًا يحظرها الدين. وجد المساحون أيضًا:

> غالبًا ما ذكر الأفراد الأضعف تعليمًا أن الله حمى المتدينين، وعدّوا معظم التقييمات العلمية بلا جدوى لأنها مرتبطة بالتنبؤ (أيضًا حرام). اعتُبرت معايير البناء والعمارة الجديدة هدرًا لأن خطر الموت أو الإصابة في الزلازل لن يصيب إلا الكافر (غير المسلم).[82]

لا شيء مما سبق يدل على أن جلّ المسلمين المعاصرين هم بكل تأكيد مناهضون للعلم. بل على العكس من ذلك، فإن معظمهم، بمن فيهم الإسلاميون، يقدر العلم، الذي يفهمونه على أنه سر الغرب

الكبير، سر لا يريدون إلا الحصول على المزيد منه. ومع ذلك، فهم يفهمونه على أنه «أداة للسلطة وليس نظامًا فكريًا بافتراضاته المعرفية الخاصة».[83] بكلمات أخرى، إنهم يريدون أجهزة الآيفون أو شاشات التلفاز المسطحة أو الطائرات الحربية، لكنهم غير مهتمين في العقلية التي اخترعت هذه المنتجات التكنولوجية. ينشغل المسلمون الآخرون، الذين يمكننا تسميهم مدافعين، بإثبات أن إنجازات العلم الحديث جميعها جاءت في الواقع من الإسلام، وقد تنبأ بها القرآن، مع حجج تقنع فقط أولئك المؤمنين أصلًا. يجادل بعض المسلمين الآخرين، الذين اقتبسوا من أدب ما بعد الحداثة، ضد تبني «العلم الغربي»، ويدعون إلى بناء بعض «العلوم الإسلامية»، ويغفلون حقيقة أن العظمة العلمية السابقة للإسلام لم تنتج عن مثل هذه الحصرية الدينية، بل على العكس تمامًا، نتجت عن سمتها العالمية.[84]

تبقى عوامل انبثاق الحداثة في الغرب مسألة لم نتمكن من استيعابها بصورة كاملة: دراسة منهجية للحقائق التي يمكن ملاحظتها في الطبيعة والمجتمع، وبذل جهد موضوعي لمعرفة الروابط السببية بينهما – نظرة أكثر عقلانية وعلمية للعالم، إن جاز التعبير.

قد يثير هذا النوع من النقد الثقافي بعض الاتهامات غير المباشرة في وجه «الاستشراق». وعليه، قد يكون من المفيد الاستماع إلى أعلى درجات نقد الاستشراق. وحول مسألة التحول الفكري الذي تحتاج إليه المجتمعات الإسلامية، قال المفكر العربي الكبير إدوارد سعيد (توفي عام 2003) ما يلي:

> لا نريد المعرفة كمنتج أو سلعة، ولا نريدها كعملية إصلاح تعني مكتبات أكبر أو عددًا أكبر من الحواسيب فقط. المعرفة التي نريد تختلف نوعيًا، وتقوم على الفهم عوضًا عن السلطة والتكرار غير الناقد أو الإنتاج الآلي. ليست المعرفة مجرد الحقائق، ولكن كيف ترتبط الحقائق بحقائق أخرى؛ كيف تتكون الحقائق في الأساس، هل ترتبط بافتراضات أو نظريات؟ وكيف يمكن للمرء أن يحكم على العلاقة بين الحقيقة والمصالح وكيف يمكن فهم الواقع كتاريخ؟ هذه هي بعض القضايا الجوهرية التي تواجهنا، والتي يمكن إيجازها في العبارة/السؤال: كيف نفكر؟[85]

كان إدوارد سعيد على صواب. السؤال ممتع للغاية: كيف تفكر؟ كيف تكتشف الحقائق وتربطها بالحقائق الأخرى؟

للأسف، وقبل سعيد بوقت طويل، وُجد مثقف عربي آخر، حتى أعظم منه، امتلك الرؤية نفسها. لقد حذرنا في الواقع، من أن تضحيتنا نحن المسلمين بالبصيرة سوف تؤدي إلى فشلنا في فهم طبيعة الأشياء، وعليه يصبح تراجعنا حتميًا. أدرك أيضًا أننا بلا بصيرة عاجزون عن إعادة تفسير قوانيننا وإصلاح مجتمعاتنا. لقد رأى المشكلة قادمة وبذل قصارى جهده لتجنبها. لذا، سيكون فصلنا التالي عنه.

الفصل الثامن

آخر من تبقى: ابن رشد

يمكن إيجاد نسخة مبكرة من تنوير القرن الثامن عشر الأوروبي الشهير، بشكل مذهل، وغير مبرر حتى كما يبدو للوهلة الأولى . . . في فلسفة العصور الوسطى الإسلامية، وتحديدًا في كتابات . . . آفيروس.

– تشارلز باتروورث، أستاذ فخري في الفلسفة السياسية[1]

حان الوقت الآن للعودة إلى صديقنا القديم العزيز حي بن يقظان.

تذكر، لقد كان بطل فصلنا الأول، وبطل رواية فلسفية أيضًا، كانت الأولى من نوعها، وفتنت أوروبا الحديثة المبكرة. نشأ على جزيرة لوحده تمامًا، دون مجتمع أو دين أو كتاب مقدس. ولكنه اكتشف طبيعة الأشياء بفضل دراسته المنهجية للعالم. اكتشف حي أسرار الكون، وكذلك الحقائق الأخلاقية، عن طريق العقل، والحدس، والملاحظة والتجربة. وأخيرًا، عندما التقى بشرًا آخرين يعيشون في مجتمع تقليدي الديانة، خاب أمله بسبب سذاجتهم. ومع ذلك، أدرك أيضًا أن الدين يعظ بنفس الحقائق التي توصل إليها عن طريق العقل.

كان ابن طفيل، المفكر المسلم الذي كتب هذه الرواية في أواخر القرن الثاني عشر، يحاول فعل شيء ما. كان، ببساطة، يحاول خلق مكان شرعي للفلسفة في تقليد ديني أصبح غير مؤاتٍ لها. خطّ الغزالي، قبل بضعة أجيال فقط، كتابه التاريخي *تهافت الفلاسفة*. والذي لم يكتف فيه العالم الأشعري العظيم بدحض الفلاسفة المسلمين فحسب، وتحديدًا ابن سينا، لاستيعابهم الميتافيزيقيا اليونانية، بل أدانهم بالكفر أيضًا – مضيفًا رأيًا موجزًا في الصفحة الأخيرة من هذا الكتاب بأنه يمكن «معاقبتهم بالموت».[2] وبأنه «يلزم إغلاق هذا الباب»، وكتب الغزالي أيضًا في موضع آخر:

ونلك لمنع الجماهير العامة قدر الإمكان من قراءة كتب المضـــللين . . . بحكم الخطر والخداع فيها. فكما يجب إبعاد السباح السيئ عن الضفاف الزلقة، يجب كذلك منع البشرية من قراءة هذه الكتب؛ وكما يجب منع الغلام من لمس الأفعى، يجب كنلك منع الأذنين من تلقي مثل هذه الألفاظ.[3]

كان لهذه الإدانة القاسية تأثيرًا عميقًا على العالم الإسلامي، حيث أصبحت الفلسفة كلمة بذيئة. وحتى اليوم، يمكن للمرء إيجاد كتب شائعة في المجتمعات الإسلامية تُعرّف الفلسفة بأنها «مرض» يجب القضاء عليه، أو كتب دراسية تدينها باعتبارها «نتاج فكر إنساني مخالف للإسلام».[4]

خطّ الغزالي هجومه على الفلاسفة في بغداد، في حين عاش ابن طفيل في الطرف الغربي من العالم الإسلامي – الأندلس، أو إسبانيا الإسلامية. كانت هذه المملكة الصغيرة، التي غزتها شمال إفريقيا في القرن الثامن، جوهرة عصرها، حيث لم يزدهر المسلمون فحسب، بل اليهود والمسيحيين أيضًا في ثقافة عالية وروح من «التعايش»، أو *convivencia*. لكنها لم تخل من التوترات السياسية والعقائدية التي عصفت بالأراضي المركزية الإسلامية.

ومن المثير للاهتمام أن عقيدة المعتزلة، التي كانت معاقلها في العراق وآسيا الوسطى، لم تشق طريقها أبدًا إلى الأندلس. لكن وصل مبدأها في شكل مختلف: الفلسفة. تجلى هذا في حياة محمد بن مسرة (المتوفى 931)، أول فيلسوف مسلم إيبيري، الذي قيل إن والده سافر إلى الشرق وعرف المعتزلة.[5] دافع ابن مسرة عن *العقل* كسبيل «ينطلق من القاعدة إلى القمة ويكتشف نفس الحقيقة التي أنزلها الأنبياء من العلا».[6] وتلقى رد فعل إيماني نموذجي. فقال أحد منتقديه: «جنبنا الله عناء التفكير، بفضل [تزويدنا] بقواعد سلوكية محددة بوضوح».[7]

في عام 1031، انهارت «الخلافة» المركزية للأندلس بفعل ثورة، وسرعان ما تفككت إلى خليط من *الطوائف*، أو بعض «الممالك اللاحقة». يمقت المسلمون عادةً هذا «الشقاق»، ولكن أتاحت هذه التعددية السياسية مجالات وفرصًا جديدة للفلاسفة.[8] كان أحدهم موسوعي من سرقسطة يدعى ابن باجة (المتوفى 1138)، ويعرف باللاتينية باسم آفيمبس. والذي كانت أعماله في علم الفلك مهمةً لدرجة أنه في عام 2009 أطلق الاتحاد الفلكي الدولي اسمه على فوهة بركان على سطح القمر.

كان ابن طفيل أحد طلاب ابن باجة، الذي وجد عملًا كطبيب بلاط في قصر الخليفة أبو يوسف يعقوب المنصور، وهو حاكم من سلالة الموحدين أتى من شمال إفريقيا لتولي حكم الأندلس. خطّ ابن طفيل *حي بن يقظان* في خلال الفترة التي قضاها في البلاط، بين 1160 و1170. وفعل شيئًا آخر أيضًا. لقد قدم فلاسفة شباب إلى الخليفة، الذي استمتع بالحوارات الفكرية، فأصبح واحد منهم ذي أهمية تاريخية – مهم لدرجة أنه من بين جميع المسلمين، كان صاحب التأثير الأكبر على «الثقافة العالمية للإنسانية».[9] كان اسمه أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد. وعرفه الغرب أيضًا باسم آفيروس.

الحالة الدينية للفلسفة

يعد تقديم ابن رشد للخليفة، في وقت ما نحو عام 1169، قصة مثيرة في حد ذاتها. وفقًا لها، أحضر الفيلسوف الشاب إلى البلاط وطُرح عليه سؤالًا حساسًا: هل خلق الله العالم، أم يتشاركان في الأبدية؟ وجل في البداية من إعطاء إجابة، لكنه شارك بعد ذلك وجهة نظره، والتي يبدو أنها نجحت. إذ حصل بعد فترة وجيزة، كما قال في مذكراته، على عرض عمل لم يستطع رفضه:

> استدعاني ابن طفيل يومًا فقال لي إنه سمع أمير المؤمنين يشتكي من عدم ترابط أسلوب أرسطو في التعبير . . . قال لو تولى شخص ما هذه الكتب وأمكنه تلخيصها وتوضيح أهدافها بعد أن يفهمها جيدًا أولًا، لقرّب فهمها إلى الناس. قال لي ابن طفيل: «إن كانت لديك طاقةً لذلك، فافعله».[10]

وهكذا بدأ ابن رشد عمله الضخم، الذي استمر ثلاثة عقود وأنتج تعليقًا من ثلاثة مستويات على المجموعة الأرسطية – نسخة قصيرة أو معاد صياغتها للمبتدئين، ونسخة متوسطة، ونسخة طويلة. وعلق على مجموعة واسعة من الموضوعات، تراوحت من الطب حتى السياسة، ومن الأخلاق حتى علم الحيوان، مع إشارات إلى مفكرين يونانيين ومسلمين ويهود سبقوه.

بالإضافة إلى كل هذه الدراسة الدقيقة للفلسفة، شرع ابن رشد في مهمة لإثبات توافقها مع الإسلام. وكان هذا موضوع أحد نصوصه القصيرة ولكن القوية، *رسالة حاسمة تحدد طبيعة العلاقة*

بين الدين والفلسفة. ووفقًا لهذا النص، دعا القرآن نفسه المسلمين إلى التفكر في المخلوقات والتماس المعرفة عنها. يسأل القرآن: «أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ * وَإِلَى السَّمَاء كَيْفَ رُفِعَتْ».[11] أوضح ابن رشد أن هذه الآيات تدعو إلى «دراسة أولية للمنطق»، الذي «يجب أن نتعلمه من المعلمين القدامى»، مثل أرسطو، «بصرف النظر عما إذا [كانوا] يشاركوننا ديننا أم لا».[12]

وفي حين زعم ابن رشد بأن الوحي نفسه يأمر بالفلسفة، زعم أيضًا بأن نتائج الفلسفة لن تتعارض مع تعاليم الوحي: «لأن الحقيقة لا تعارض الحقيقة، بل تتفق معها وتشهد عليها».[13] ولكن ماذا لو كان هناك تناقض واضح؟ عندها ستُدعم نتائج الفلسفة، ويلتمس «تفسير مجازي» للوحي.

ودعمًا لهذه الحالة، قدم ابن رشد أيضًا تفسيرًا نادرًا لآية قرآنية معروفة جيدًا، تقول إن بعض الآيات «محكمات» لكن الأخرى «متشابهات». تقول الآية «وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا».[14] لجأ ابن رشد إلى الإمكانيات التي تسمح بها قواعد اللغة العربية. وأوضح أن الآية يمكن أن تُقرأ أيضًا كالتالي، «وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ»، دون الوقف الجائز. فمن هم «الراسخون في العلم»؟ لقد كانوا فلاسفة، بالطبع، لأن «العلم» لا يشير فقط إلى النصوص الدينية بل إلى كل الحكمة التي جمّعتها البشرية بمرور الزمن.

وبمثل هذه الحجج، تدخل ابن رشد في الجدل الدائر حول الإيمان والعقل. قمعت المعتزلة، المدافع الأول عن العقل في هذه الدراما، لفترة طويلة. إذ كتب ابن رشد: «لم تصلنا كتبهم بأعداد كافية في شبه الجزيرة هذه»، مشيرًا إلى إسبانيا الإسلامية.[15] ولكن أشار إلى أن «المعتزلة أسلم عمومًا في أقوالهم بالمقارنة مع الأشاعرة».[16]

لكن إذا كان العقل يبدو طريقة سليمة لإيجاد الحقيقة، فلماذا كان للدين ضروريًا؟ يجاوب ابن رشد: في حين يملك القليل من الناس فقط القدرة على متابعة الفلسفة، يمكن للجميع تلبية دعوة الدين. ونلك لأن الدين أعلن الحقيقة بلغة «بلاغية» تعتمد على إعلانها القوي، في حين استخدمت الفلسفة الطريقة «البرهانية»، حيث تُبنى الحجج المنطقية بواسطة تقييمات دقيقة للحقائق وعلاقاتها. في مكان ما في الوسط، وجد أيضًا أسلوب علماء الدين «الجدلي»، الذي يقارن وجهات النظر المتعارضة، وكان أكثر دقة من «البلاغية»، ولكن ليس بدقة «البرهانية».

قد يبدو هذا التصنيف ثلاثي الطبقات للتفكير، والأشخاص الملائمين لاستخدامه، نخبويًا للغاية بالنسـبة لآذان السـامعين في العصرـ الحديث. ولكن، في العصـور الوسـطى، عندما كانت الغالبية العظمى من الناس أميين ولم يكن لديهم وقت كاف لأي شيء سـوى الاقتيات، كانت نخبوية الطبقة المثقفة واقعية تمامًا. ميز علماء الدين الأشـاعرة، مثل الغزالي أو الرازي، أيضًـا بين الحواس، أو «النخبة»، والعوام، أو «عامة الناس».[17]

تهافت الأشاعرة

بعد الغزالي، استحال الدفاع عن الفلسفة في الإسلام دون التوفيق معه. لذا، كتب ابن رشد ردًا ذكيًا ضـد كتابه للدامغ *تهافت الفلاسـفة* بعنوان: *تهافت التهافت*. للذي كان تفنيدًا دقيقًا لمقتطفات بطول صفحات تبدأ بالسطر «يقول الغزالي»، ثم يتبعها بإجابات طويلة مماثلة تبدأ بعبارة «أقول».

كانت إدانة الفلاسفة السابقين باعتبارهم مرتدين يستحقون القتل إحدى اهتمامات ابن رشد. وبدوره، زعم ابن رشـد بأن الأمور كانت أدق مما اعتقده الغزالي. إذ كانالجدل الكبير حول «خلود العالم»، مثلًا، في الواقع مسألة دلالية: فمن المؤكد أن الله سبق العالم، ولكن أمكن أن يكون ذلك بمعنى السببية، وليس الزمن، إذ يحتوي القرآن على آيات توحي أن الله خلق العالم من بعض المواد السابقة.[18] وانتقد ابن رشد في مواضع معينة الفلاسفة المعنيين، وخاصةً ابن سينا، لعدم تصويب أرسطو.

والأهم بالنسبة لنا هو انتقادات ابن رشد للاهوت الأشعري الأوسع، خاصةً في ضوء الفصول الأخيرة من هذا الكتاب. التي وجه بعضـها نحو المذهب الظرفي. كتب ابن رشـد: «لقد أنكروا أن النار تحرق، والماء يروي العطش، والخبز يشبع الجوع»، مشيرًا إلى الأشاعرة.[19] ثم حذر من أن هذه النظرة العالمية ضارة فكريًا:

> إنكار العلة يعني إنكار المعرفة، وإنكار المعرفة يعني أنه لا يوجد شيء في هذا العالم يمكن معرفته حقًا، وأن ما يفترض أن يكون معروفًا ليس سوى رأي.[20]

كان هذا تحذيرًا حكيمًا حقًا ضــد عوالم «ما وراء الحقيقة»، إذ تكف الحقائق عن كونها حقائق وتنهار كل المعرفة الموضوعية في التفكير الرغبوي – سواء كانت الرغبة دينية أو علمانية بطبيعتها.

أدرك ابن رشــد أيضًــا أن الإيمان بمثل هذا العالم التعســفي ســيؤدي إلى وجود إله مســتبد. وسيصبح «يشبه أمير مستبد يتمتع بأعلى سلطة، لا يمكن لأحد في سلطانه أن ينوب عنه، ولا يعرف عنه أي معيار أو عرف يمكن الرجوع إليه».[21]

من هذه النقطة بالضبط، اعترض ابن رشد على نظرية الأمر الإلهي. فكتب، إن كان الأشاعرة محقين، «فلن يكون هناك خير جوهري في العالم الحالي، بل [خير] مفترض فحسب، ولن يكون هناك شر جوهري».[22] ووجد أن هذه الآراء «مماثلة لآراء بروتاغوراس» – السفسطائي اليوناني الذي دعا إلى نســبية أخلاقية راديكالية.[23] وفي حين ادعى بروتاغوراس أن، «الإنســـان مقياس كل شيء»، قال الأشاعرة، «الله مقياس كل شيء». وبذلك أنكر كلا الرأيين المعنى الموضوعي لكل من «الخير» و«الشر».

ماذا عن المعجزات؟ لم ينكر ابن رشد المعجزات – أشياء استثنائية للغاية، مثل تحول العصا إلى ثعبان، كما في قصـــة موسى. ولكن خلافًا للغزالي، للذي أنكر قوانين الطبيعة لتبرير المعجزات، عرّف المعجزات على أنها «احتمالات معينة نادرة مخبأة في سَّدى ولُّحمة البنية الكونية».[24]

إجمالاً، كان ابن رشـــد يحاول إنقاذ حقيقة الطبيعة، وقوانين الطبيعة، والأعراف الأخلاقية الموضـــوعية من الدوغمائية الأشـــعرية التي ادعت أنها «حكم الفلســـفة والميتافيزيقا والعلم في آنٍ واحد».[25] لم يفعل هذا لأنه لم يكن مؤمنًا بالله، بل لأنه آمن بإله أكثر مبدئية ومعقولية. وعلى حد قول الباحث التركي إبراهيم كالن:

> صرخة ابن رشـــد هي صرخة «عقلاني» مؤمن اعتقد أن وصـــف الله بأنه قادر على مناقضـــة نفســـه، وإغفال خلقه وخدمه، والحكم عليهم وفق مشـــيئته وبطريقة شـــبه غريبة تعد إهانة ضــده. بالنســبة له، يجعل هذا العدالة والمحاسـبة، ركيزتا العقيدة الإســلامية، بلا معنى عمليًا، ويخلق فوضى ميتافيزيقية حيث لا يمكن لأحد معرفة أي شيء على وجه اليقين.[26]

بعبارة أخرى، أدرك ابن رشد أننا إذا فقدنا الإيمان بالواقع الموضوعي، فسنفقد العقل أيضًا. وإذا فقدنا العقل، سينتهي بنا الأمر إلى الإيمان بإله مستبد لا يمكن فهم حكمته، ناهيك عن تفسيرها.

يتساءل المرء عمّا كان سيحدث لو اتبعنا طريقة ابن رشد. ماذا كان سيحدث لو حافظنا، كما اقترح، على إحساس بواقع وأخلاق موضوعيين، إلى جانب تقليد فلسفي لدراستهما، بعيدًا عن الدين. كيف كان سيؤثر ذلك على نظرتنا إلى الدين نفسه؟ سنبحث الآن في ذلك.

شريعة الفلاسفة

ينظر معظم الناس الذين درسوا ابن رشد إليه باعتباره فيلسوف، وهذا جوهر مكانته التاريخية. ولكنه كان أيضًا فقيهًا وقاضيًا، على خطى والده وجده، وكانت وظيفته تفسير الشريعة وتطبيقها.

يعد كتابه *بداية المجتهد*، أو «*The Distinguished Jurist's Prime*»، المؤلف من مجلدين العمل الرئيسي الذي يعرّفنا بهذا الجانب الفقهي لابن رشد، ويقدم فيه لمحة عامة مواضيعية عن آراء الفقهاء المسلمين في مختلف الأمور. ولم يشر إلى المذهب المالكي الذي اتبعه بنفسه فحسب، بل أشار أيضًا إلى التقاليد الحنفية، والشافعية، والحنبلية والظاهرية. وبدلًا من التمسك المخلص بالسوابق القضائية القريبة، التي أصبحت معيارًا، عاد إلى المصادر الأصلية، وخاصةً القرآن، لإتاحة مجال أكبر للتفسير. وأظهر وجود مقاطع مختلفة في القرآن حول نفس المسألة –مثل الجهاد، كما سنرى من كثب بعد قليل– وأن التفسير يعتمد على أي الآيات يعتبرها المرء أكثر «عمومية» أو أكثر «تحديدًا».[27]

ولكن، لا يكشف *بداية المجتهد* عن إصلاح كبير في الشريعة الإسلامية. استنادًا إلى ذلك، اقترح البعض أنه رغم مكانة ابن رشد غير التقليدية في الإسلام كفيلسوف، ما يزال يعتبر عمله في الشريعة «محافظًا».[28] ولكن، أدرك قراء الفيلسوف المسلم المدققون أن لديه الكثير ليقوله في الشريعة، ولكنه «لمّح إلى ذلك بسرية في التعليقات» لعدم استقرار وضعه.[29]

كانت هذه التعليقات نصوص فلسفية اعتنق فيها ابن رشد فكرة أرسطو عن القانون الطبيعي. فكتب مثلًا:

> القوانين نوعان: بعضها خاص وبعضها عام. القوانين الخاصة هي قوانين مكتوبة، نخشى أن تنسى ما لم تدون؛ وهذه [القوانين الخاصة] محددة لكل شعب أو كل مجتمع. أما القوانين العامة فهي قوانين غير مكتوبة يعترف بها جميع الناس مثل بر الوالدين وشكر المحسنين.[30]

كما رأينا في الفصول السابقة، استخدم المعتزلة مفهوم «شكر المحسنين»: فقد كان أحد البديهيات الأخلاقية التي أشاروا إليها ليزعموا أنه يمكن للناس اكتشاف الحقائق الأخلاقية حتى من دون الدين. استخدم ابن رشد هنا نفس المفهوم لإثبات نفس القضية مع المعتزلة: أن الشريعة «تكشف وتأمر الإنسان بما هو صحيح موضوعيًا» فقط.[31] أسست هذه القيم الموضوعية بواسطة «قوانين غير مكتوبة»، أو سنن غير مكتوبة، والتي شرحها ابن رشد على النحو التالي:

> ما أعنيه بالقوانين غير المكتوبة هي تلك الموجودة في طبيعة كل الناس. وهي ما يعتبره الجميع عادلًا أو غير عادل بالطبيعة رغم عدم وجود شرط صريح أو اتفاق فيما بينهم . . . تتعارض هذه القوانين غالبًا مع القوانين المكتوبة، إذ تُستخدم [أي، القوانين غير المكتوبة] للحث على الإقناع بأن ما يُعتقد أنه غير عادل استنادًا إلى قوانين مكتوبة يعد عادلًا.[32]

لذا يمكن أن تتعارض «القوانين غير المكتوبة» –لنقل، القيم العالمية– مع قوانيننا المكتوبة، مثل الشريعة. وفي هذه الحالة، يتوجب علينا إعادة تفسير الأخيرة.

أضاف ابن رشد أيضًا أنه في حين أن القوانين المكتوبة يمكن أن تكون عادلة لوقت ووسط محددين، قد تصبح غير عادلة في بيئة مختلفة. وقال إن السبب هو أنه «لا يمكن لأحد أن يضع قوانين عالمية وعامة تناسب جميع الناس في كل العصور والأماكن». وأضاف أن هذا «يستدعي أحيانًا إضافة أو طرح».[33] يوحي كل هذا أنه يجب تدقيق قوانين الإسلام المكتوبة –الشريعة– وفقًا للقيم الأخلاقية العالمية، وظروف الواقع الإنساني المتغيرة.[34]

كيف سيبدو هذا عند ممارسته؟ كمثال، يمكننا أن نرى ما رأي ابن رشد حول موضوع كان مهمًا في عصره بقدر ما هو جدلي اليوم: الجهاد.

وجهة نظر معقولة بشأن الجهاد

تعني كلمة «الجهاد» في اللغة العربية «الكفاح». ووفقًا لهذا المعنى اللغوي، يمكنها أن تشير إلى أي نوع من الكفاح – كمعركة روحية ضد الإغراء، أو موقف نقدي ضد الاستبداد. ولكن، كان المعنى الرئيسي الذي أعطي لـ«الجهاد» منذ الأيام الأولى للإسلام هو «الكفاح العسكري» – أي حمل السلاح «للقتال في سبيل الله».

لذلك تناول «كتاب الجهاد»، فصل من كتاب ابن رشد *بداية المجتهد*، قواعد الحرب. يخبرنا فيه أن علماء المسلمين يتفقون على أنه يمكن شن الجهاد على غير المسلمين لسببين: «إما لدفعهم لاعتناق الإسلام أو لدفع الجزية»، والأخيرة هي «ضريبة الرؤوس» التي طُلب من غير المسلمين دفعها تحت حكم المسلمين. ويتفق علماء المسلمين أيضًا، كما يشير ابن رشد، على أنه «لا يجوز قتل القاصرين والنساء، ما لم يحاربوا». لذا لا يعتبر غير المقاتلين أهدافًا مشروعة. لكن ماذا عن الأضرار الجانبية؟ كتب ابن رشد: «اتفق جمهور الفقهاء على جواز مهاجمة الحصون بالمجانيق، بصرف النظر عن وجود النساء أو الأطفال فيها» – ولكن أبدى بعض الفقهاء قلقهم حول ذلك. وفي الوقت نفسه، زعم بعض الفقهاء بأن أسرى الحرب «لا ينبغي إعدامهم»، في حين برر آخرون إعدامهم.[35]

إجمالًا، كان هذا استعراضًا جيدًا لمذهب الجهاد في القرون الوسطى، الذي كان أكثر إنسانية من جهاد الجماعات الإرهابية المعاصرة، مثل داعش أو القاعدة، التي تستهدف غير المقاتلين عمدًا. ولكنه ليس إنسانيًا جدًا عند مقارنته بقواعد الحرب الحديثة. تتمثل إحدى المشاكل الرئيسية المتعلقة الجهاد في أنه يبرر الحرب *العدوانية* – الغزو لإجبار الناس على اعتناق الإسلام أو دفع الضرائب لدولة مسلمة، نتيجة القراءة المحرّفة للقرآن.[36]

فما كان رأي ابن رشد في هذا؟

قدم جوابًا غير ملحوظ تقريبًا ولكنه مدهش تمامًا في *تعليقه على الأخلاق النيقوماخية لأرسطو*. وفيه، استخدم تمييزه بين القوانين غير المكتوبة والقوانين المكتوبة، والظروف المتغيرة التي تتطلب إعادة تفسير القوانين المكتوبة، ليجادل بضرورة تنقيح عقيدة الجهاد. فكتب:

> يتضح هذا مما ورد في شريعة المسلمين بشأن مسألة الحرب، لأن الأوامر المتعلقة بالحرب فيها عامة، حتى يشردوا ويهلكوا كليًا من يخالفهم. لكن بخصوص هذا، توجد أوقات يكون فيها السلام جدير بالاختيار أكثر من الحرب. أما [حقيقة] أن الجمهور المسلم يطلب هذه العمومية، رغم استحالة إبادة وتشريد أعدائهم بالكامل، فإنهم ينالون ضررًا كبيرًا من ذلك؛ وذلك جهل منهم بقصد المشرّع.[37]

كان هذا بيانًا معقدًا ولكنه مهم. أشار ابن رشد أولًا إلى حقيقة أن الحرب لا تجلب سوى «الضرر الجسيم». وانطلاقًا من هذا، استنتج الحاجة إلى تفضيل «السلام» أحيانًا. ثم انتقد «الجمهور المسلم» لفهم دعوة الشريعة للحرب على أنها «عامة» وليست سياقية. كان هذا بسبب «جهلهم بقصد المشرّع». يستحيل أن يقصد الله هذا الضرر الجسيم، فكر ابن رشد ضمنيًا، وبالتالي كان لابد من مراجعة الوصايا الدينية للحرب العدوانية.[38]

قد يبدو هذا كله بالنسبة لنا، نحن القراء المعاصرين، منطقًا سليمًا وغير استثنائي للغاية. لكن في زمن ابن رشد، لم يكن النظر إلى عواقب الوصايا الدينية، والتقرير أنها ضارة، ثم السعي إلى إعادة تفسيرها شائعًا. ولا عجب أن ابن حزم، فقيه بارز عاش في مسقط رأس ابن رشد، قرطبة، قبل قرن من الزمان، اتخذ وجهة نظر معاكسة تمامًا. إذ لاحظ أن الناس لديهم ميل طبيعي إلى «ترك القتال ضد الكفار» بسبب الدمار الذي تسببته الحرب. ولكن، لم يعتبر ذلك سببًا لتفسير النصوص حول الجهاد، بل، على العكس تمامًا، لفرضها بشكل أكثر صرامة. زعم ابن حزم أن «الغرض من القانون والحكومة» هو «ضبط رغبات الناس (*الهوى*)» – وإبقائهم يتقاتلون.[39]

استخدم ابن رشد «فلسفته التصحيحية للقانون»، كما أسمتها الباحثة المعاصرة فريال بوحافة، في أمور أخرى أيضًا، مثل العقوبات الجسدية. فأشاد بحاكم رفض بتر يد لص، بسبب فقر هذا الرجل. كانت هذه علامة على *الحلم*، أي «اللطف أو الاعتدال»، وهي قيمة أخلاقية كان يجب أن تشمل تطبيق

الشريعة.[40] وعارض أيضًا التعصب لدى العديد من فقهاء عصره ضد فكرة عيش المسلمين تحت حكم غير المسلمين.[41]

ولهذا رأى جورج حوراني (المتوفى 1984)، خبير معاصر في ابن رشد، في أعماله الفلسفية «تصحيحًا للقانون الوضعي»، استنادًا إلى الإيمان بـ«الحق الطبيعي». وهو حق طبيعي «يوافق عليه المشرّع» و«بمعرفتنا المباشرة بهذا الحق يمكننا تفسير مقاصد المشرع».[42]

يرى نوح فيلدمان، الذي ترجم *تعليق ابن رشد على الأخلاق النيقوماخية لأرسطو* من اللغة العبرية، أيضًا أن تعليقاته على الجهاد تعد «تصحيحًا» لمذهب الجهاد. ويضيف فيلدمان، أنه بفضل «دمج التفسير الفلسفي اليوناني في المنطق القانوني الإسلامي المعياري»، «انخرط ابن رشد في عمل فكري رائع».[43]

كان ابن رشد، هذا المفكر المدهش، أكثر جرأة في موضوع آخر كتب عنه – وهو موضوع لم يكن مثيرًا للجدل في وقته، ولكنه أصبح كذلك اليوم إلى حد كبير: دور المرأة في المجتمعات الإسلامية.

نظرة تقدمية بشأن المرأة

عاش ابن رشد في زمن لم يملك فيه أحد تقريبًا إحساس بالمساواة بين الجنسين. لم يعتبر المسيحيون ولا المسلمون أن الرجال والنساء متساوين. في الواقع، كانت للمسؤولين مثل الغزالي آراء كارهة تمامًا للمرأة. ففي فصل عن الزواج عرفه بأنه «شكل من أشكال الاستعباد» – ولم يقصد ذلك كنقد. وشرح وضع الزوجة: «إنها عبدته»؛ «يجب أن تطيعه تمامًا في كل ما يطلبه منها».[44]

لم يكن التقليد الفلسفي اليوناني الذي ورثه ابن رشد بالضرورة أفضل بكثير. وكان أرسطو تحديدًا، المعلم الفكري لابن رشد، يؤيد صراحةً سيادة للذكور. فكتب: «تكمن شجاعة الرجل في القيادة»؛ «وتكمن شجاعة المرأة في الطاعة». وعلى الرغم من عقلانيته المبهرة في معظم القضايا، اعتقد خطأً أن النساء لديهن أسنان أقل من الرجال، فاستنتج من ذلك أن الأنثى «ذكر غير مكتمل» أو «تشوه».[45]

لهذا السبب لا يتوقع المرء أن يكون لابن رشد آراء تقدمية رائدة بشأن المرأة. حسنًا، هذا بالضبط ما كان لديه.

يرجع الفضل في ذلك جزئيًا إلى أفلاطون، الذي كان لديه آراء أكثر استنارة بشأن قضية المرأة تحديدًا أكثر من تلميذه أرسطو. زعم أفلاطون في كتابه *الجمهورية* أن «للنساء والرجال نفس الطبيعة»، والفرق الوحيد بينهما هو القوة البدنية.[46] اعتنق ابن رشد هذا الرأي في *التعليق على جمهورية أفلاطون* وشرحه. وقال إن الإناث ليس لديهن نقص فكري مقارنةً بالذكور، والشيء الوحيد الذي يحط من قدرهن هو الأعراف الاجتماعية. لذا كتب، إذا دربت النساء تدريبًا مناسبًا، يمكنهن أن يصبحن «فيلسوفات وحكامات»، وحتى عالمات الدين. ثم نظر ابن رشد إلى المجتمعات الإسلامية في عصره وانتقد تهميشها للمرأة:

على أية حال، لا تعرف قدرة المرأة هذه الدول، لأنه لا ينتظر منها سوى الإنجاب. لذا توضع في خدمة زوجها، و[تقصى] إلى مجال الإنجاب والتربية والإرضاع. ولكن هذا يبطل أنشطتهن [الأخرى]. ولأن النساء في هذه الدول لا تهيّأن لأي من الفضائل البشرية، يشبّهن غالبًا بالنباتات. ومن أسباب فقر هذه للدول هو كون النساء فيها عبئًا على الرجال. يبلغ عددهن هناك ضعفي عدد الرجال، ولكن في نفس الوقت لا يدعمن، بفضل التدريب، أي من الأنشطة الضرورية؛ باستثناء قليل ينجزنه غالبًا عندما يلزمن بتعويض احتياجاتهن المالية، مثل الغزل والنسج. وكل هذا غني عن البيان.[47]

اعتبر إرفين إ. ج. روزنتال (المتوفى 1991)، الذي ترجم النص أعلاه من العبرية، «هذا النقد الصريح لبنية المجتمع الإسلامي» مذهلًا، خاصةً أنه صدر عن عالم مسلم عاش تحت حكم الموحدين الأصوليين وكان «ضليعًا في الفقه» أو الفقه الإسلامي. أظهر هذا، على حد تعبير روزنتال، كيف «طبق ابن رشد على الحضارة الإسلامية . . . مفاهيم مستمدة من منظور وتنظيم اجتماعي مختلفان تمامًا».[48]

والأمر الأروع هو الطريقة التي حاول بها ابن رشد تعزيز هذه النظرة التقدمية بشأن المرأة في الفقه الإسلامي. يتضح هذا في *بداية المجتهد*، حيث ينتقي أكثر الآراء ملاءمة للمرأة في مختلف مدارس الفكر الإسلامي، وكثيرًا ما يخرج عن مدرسته المالكية. يزعم، مثلًا، أنه لا يمكن إجبار المرأة على الزواج

ضد رغبتها وأنه يمكنها عقد زواجها بشكل مستقل عن «وصي» ذكر. ويقول أيضًا إن للزوجة حق في الطلاق يعادل حق الزوج. وبذل قصـــارى جهده ليزعم أنه يمكن للمرأة إمامة الصـــلاة، على الأقل في المنزل، وأن يمكنها العمل كقاضـية، بشـكل واضـح في الأمور المالية ومحتمل في جميع الأمور أيضًـا. يتخذ خطوة جريئة ضد تعدد الزوجات، زاعمًا أن العريس يجب أن يفي بالمطلب الذي تفرضه زوجته، مثل عدم الزواج من امرأة أخرى. أما بالنسـبة لقواعد لباس المرأة، فيوصي بـــــــ«الاحتشـام» ولكن لا ينصح بارتداء النقاب.[49]

توصلت كاتارينا بيلو، أستاذة فلسفة معاصرة درست كل هذه الآراء «النسوية بلا شك» لابن رشد، إلى الاستنتاج التالي عنه، والذي يستحق الاقتباس بإسهاب:

> تقدم اعتبارات آفيروس المتعلقة بالمرأة . . . رؤية أصلية رائعة. فهو يعتبر المرأة مساوية للرجل في الجوهر والقدرة الفكرية. تفتح إشـــاراته إلى النســـاء آفاقًا جديدة، وتمهد لنقاشـــات مهمة ازدهرت في أوروبا الحديثة. فهو يحث المجتمع، معاصريه من المسـلمين تحديدًا، على السـماح للمرأة بدور أكبر في الشـؤون العامة، لصـالح الدولة بأكملها. ولا يرى آفيروس أي تناقض بين هذا وبين إيمانه الإسـلامي – لأن الفرق بين الجنسـين جسـدي أسـاسًـا. وحسـب رأيه لا يوجد ما يمنع المرأة من المشاركة الكاملة في المجتمع. يرتكز موقفه إلى عقلانية صارخة، وتحديدًا وجهة النظر القائلة بأن العقل يعم الخلقية، الواضـــحة في الطريقة التي ابتدع بها الله وخلق كونًا مفهومًا للبشر. وعلاوةً على ذلك، تعتبر العقلانية سمة لجميع البشر، بمن فيهم النساء. وحتى الاختلافات الجســدية بين الرجل والمرأة لا تنتقص في النهاية من تلك الهوية الأســاســية بين الجنسين، لأن النساء، مثل الرجال، عقلانيات تمامًا.[50]

تذكرنا بيلو أن دعوة ابن رشـد إلى منح «مزيد من السـلطة والاسـتقلالية» للمرأة كانت ثورية تمامًا في عصره. في الواقع، تعد ثورية للغاية حتى اليوم. ما تزال معظم السلطات الإسلامية السائدة تجد صـعوبة في قبول مسـاواة المرأة للرجل في القدارات العقلانية. وتتمسـك بدلًا من ذلك بالأحاديث المريبة التي تعلم أن النسـاء «ناقصـات عقل ودين».[51] تواصـل الدول المتأثرة بهذه التعاليم، مثل المملكة

العربية السعودية أو أفغانستان، التقليل من شأن نسائها. وبعبارة أخرى، بعد مرور أكثر من ثمانية قرون على ابن رشد ظل النظام الأبوي سببًا رئيسيًا «لفقر هذه الدول».

بادرة حرية التعبير

قضيت معظم حياتي في تركيا وانخرطت في مختلف الجماعات الإسلامية. وإحدى الأمثال التي سمعتها غالبًا *Batılı tasvir saf zihinleri idlaldir*، أو «وصف الباطل هو إغراء للعقول النقية». الذي يعني ضمنًا أنه لا تجب مناقشة الأفكار اللادينية أو الهرطقة أو اقتباسها بإسهاب، وإلا قد تنخدع بها «العقول النقية» بسهولة. ومن الأفضل إدانة «الباطل» دون الحديث مطولًا عنه.

كان هذا بالفعل مجرد مثال على الموقف المشترك تجاه المعرفة في معظم المجتمعات التقليدية: ينبغي قمع الأفكار السيئة، لأنه يجب حماية الناس منها. (تذكر تشبيه الغزالي بحماية الغلام من «لمس الثعبان».) نادرًا ما يسأل عن كيفية معرفة ما هي الأفكار الجيدة أو السيئة في المقام الأول، لأن الإجابة تحددها السلطة مسبقًا – وليس الاستفسار العقلاني الحر. فقد قرر أحدهم ما الصواب وما الخطأ، وما حل بنا هو التمسك بتلك السابقة.

إلا أن كتابات ابن رشد تظهر نهجًا مختلفًا للغاية إلى المعرفة. فعندما يعارض شيئًا لكونه باطل، لا يخجل من وصفه. وعندما يقتبس صفحات طويلة من الغزالي، لا يخشى أن ينخدع القراء في حجج خصمه. بل يثق في قوة حججه.

لحسن الحظ، لم يبق هذا النهج الاستثنائي إلى المعرفة مدفونًا في كتب ابن رشد. بل ترك أثرًا في التاريخ الفكري للعالم. تعلمت ذلك من الراحل جوناثان ساكس، الحاخام الأكبر السابق لبريطانيا ومفكر عام بارز أيضًا، فقدناه في أواخر عام 2020. أشار في أحد كتبه إلى أن روح ابن رشد في المحاججة العادلة والمنفتحة قد أثرت على أحد خلفائه: الحاخام يهودا لوفيه من براغ (المتوفى 1609)، أحد علماء اليهودية البارزين وفيلسوف في حد ذاته. في أحد أعماله، شارك الحاخام لوفيه اقتباس من

ابن رشد: «يجب عليك دائمًا، عند تقديم حجة فلسفية، الاستشهاد بآراء خصومك. فإن فشلك في ذلك هو اعتراف ضمني بضعف قضيتك».[52] واستمر الحاخام في القول مستلهمًا من هذا:

تنطبق كلمات [آفيروس] على للدين أيضًا . . . ليس لائقًا أن نحتقر كلمات [خصومنا]، بل يجب تقريبها قدر الإمكان. . . . لذا من اللائق، بدافع حب العقل والمعرفة، ألا ترفض بشكل قاطع أي شيء يتعارض مع أفكارك، خاصةً إن لم يقصد خصمك استفزازك فحسب، بل إعلان معتقداته. حتى إن كانت هذه المعتقدات تتعارض مع عقيدتك ودينك، فلا تقل [لخصمك]، «لا تتكلم، أغلق فمك». إذا حدث ذلك، فلن يكون هناك تطهير للدين.

على العكس من نلك، يجب عليك، في مثل هذه الأوقات، أن تقول، «تحدث بقدر ما تريد، وقل ما تشاء، ولا تقل لاحقًا أنك كنت سترد كذلك، لو كنت قادرًا على التحدث». . . . وهذا عكس ما يعتقده البعض، بأنك تقوي للدين عندما تمنع أحدًا من التحدث ضده. الأمر ليس كنلك، لأن كبح كلام الخصم في الأمور الدينية ما هو إلا كبح وإضعاف للدين نفسه.[53]

كان هذا دفاعًا رائعًا عن حرية التعبير، والذي أثر على الأجيال اللاحقة. ويتتبع الحاخام ساكس ذلك حتى المثقف الإنجليزي جون ميلتون (المتوفى 1674)، الذي أشهر قوله، «لندع [الحقيقة] والباطل يتصارعان . . . في لقاء حر ومفتوح». وجاء لاحقًا، بعد قرنين من الزمان، جون ستيوارت ميل (المتوفى 1873)، الذي قدم أكثر الحجج الداعمة لحرية التعبير صرامةً، وأدان «شر إسكات التعبير عن الرأي». يوضح لنا كل هذا التقدم، على حد تعبير الحاخام ساكس، كيف «يجتمع مسلم أولاً، ثم يهودي، ثم مسيحي، ثم عالم إنساني علماني للاتفاق على أهمية حرية التعبير و*إتاحة المجال للمعارضة*».[54] يوضح لنا أيضًا كيف كان هذا المسلم، ابن رشد، سابقًا لعصره.

لهذا السبب يعتبر بعض العلماء ابن رشد سلفًا لمشروع التنوير بأكمله. كان أحدهم بول كورتز (المتوفى 2012)، المفكر الأمريكي الراحل وبطل «الإنسانية»، الذي قال:

المهم في قراءة آفيروس هو اقتناعه بأن الإنســـان حيوان عقلاني وأنه يجب للدفاع عن حرية التحقيق العقلاني. ولهذا الدفاع عن الموضوعية العقلانية والتحري الحر أهمية حاسمة . . . وهو نفس المبدأ الذي جرى تناوله والدفاع عنه لاحقًا في خلال عصر التنوير.[55]

هل كان ابن رشـــد ســـيعتنق التنوير لو شـــهده؟ أعتقد أن الإجابة دقيقة. ربما لم يكن ليحب الضـــغط المناهض للدين في عصرـ التنوير للذي انبثق في فرنســـا خاصـــةً – وأثر لاحقًا حتى على العلمانيين المستبدين في العالم الإسلامي. لكنه كان سيتفق مع ما يسمى «التنوير الديني»، الذي واءم بين الدين و«العقلانية والتسـامح والقانون الطبيعي».[56] لأن ابن رشـد، كما يشـير تشـارلز باتروورث، أحد أكثر محلليه الغربيين ذكاءً، عاش وفكر وكتب دائمًا كمســـلم مؤمن. ويشـــير باتروورث إلى أن «هجماته على المدافعين عن الدين في أيامه كانت تهدف إلى تعزيز كل من المعتقد الديني والحرية، وليس تطويع أحدهما للآخر».[57] ويوافقه الرأي إرفين ج. روزنتال. كان فيلســـوف الأندلس العظيم «مسلمًا مخلصًـا ومحافظًا» ولم يكن عمله حول الصراع بين «الإيمان والعقل». بل كان بالأحرى حول «التناقض بين الإيمان الذكي والإيمان الساذج الأعمى».[58]

خسارة مأساوية

ربما لاحظت أنني شاركت في الصفحات السابقة اقتباسات من ابن رشد مترجمة من العبرية. وربما تســـاءلت: لماذا من العبرية؟ فهو عالم عربي كتب بالعربية. الجواب محزن: ليس لدينا النســـخ العربية الأصلية لمعظم كتب ابن رشد، لأنها أحرقت علانية في مسقط رأسه، قرطبة، لإنهاء «هرطقته».

حدث هذا نحو عام 1195، عندما استسلم الخليفة الموحد الجديد، أبو يوسف يعقوب المنصور، لضـــغوط المحافظين الدينيين –الأشـــاعرة بلا شـــك– الذين أزعجتهم كتابات ابن رشـــد الفلســـفية لفترة طويلة.[59] وأخيرًا، وجد أحدهم ذريعة لمهاجمته: كان ابن رشـــد قد اســـتشـــهد في إحدى مخطوطاته بفيلسوف يوناني اعتبر كوكب الزهرة إلهًا. قدم هذا كدليل على أن ابن رشد نفسه كان عابدًا للزهرة، ما يجعله مرتدًا يستحق القتل. سرعان ما أدان الخليفة ابن رشـد وكل هؤلاء «الفلاسـفة»، الذين أُعلن أنهم

«أسوأ من المسيحيين واليهود».[60] أُضرمت النار في كتب ابن رشد الفلسفية، وأهين علانية في مسجد قرطبة الكبير، حيث أجبر على الوقوف بينما كان الحاضرون يمرون، يلعنونه ويبصقون على وجهه.[61] ثم نُفي إلى اليُسانة، وهي بلدة صغيرة قطنتها أغلبية يهودية جنوب شرق قرطبة. كتب زائر في مذكراته لاحقًا:

> عندما دخلت المدينة سألت عن ابن رشد وقيل لي إنه رهن الإقامة الجبرية بأمر من الخليفة يعقوب، ولا يسمح لأحد بزيارته؛ لكثرة الآراء الغريبة الواردة منه، وفروع العلم العديدة المنبوذة المنسوبة إليه.[62]

بعد ذلك بعامين، رد المعروف لابن رشد بصمت واستدعي إلى المغرب للانضمام إلى بلاط الخليفة الجديد في الجانب الآخر من جبل طارق. لكنه كان قد أصبح عجوزًا وضعيفًا. توفي بمراكش في ديسمبر 1198 عن عمر ناهز الثانية والسبعين.

وهكذا قوبل ابن رشد بالرفض من حضارته. لكن استمرت كتبه الفلسفية، المترجمة إلى العبرية واللاتينية، وغيرت العالم. أنشئت أولى الجامعات العظيمة في إيطاليا وفرنسا وإنجلترا في أوائل القرن الثالث عشر. وفي جامعة باريس، بدأت مجموعة من الفلاسفة يدعون «الرشديون» في الدفاع عن أفكار ابن رشد، والتي أساءوا فهمها جزئيًا، ليحدثوا زلزالًا داخل الكنيسة الرومانية الكاثوليكية.[63] «جادلوا بشغف بأن البشر لهم الحق في تعلم كل ما يستطيعون عن العالم الطبيعي»، يشير مؤرخ علمي، «دون القلق إذا ما كان هذا يتعارض مع الكتاب المقدس أو مذهب الكنيسة».[64] عارض القديس توما الأكويني تجاوزات هؤلاء الرشديين، ولكنه استعار العديد من أفكار ابن رشد نفسه، والتي اقتبسها في أعماله الخاصة ما لا يقل عن خمسمئة مرة.

في القرون الثلاثة التالية، سلب ابن رشد العقول الأوروبية لكونه «المعلق» على أرسطو، الذي أصبح اسمه مرادفًا للفلسفة. أثبتت فكرة أن الدين والعقل نهجان مختلفان إلى نفس الحقيقة، كما زعم ابن رشد، «ثوريتها في أوروبا غير المعتادة على ربط هذان المفهومان».[65] في النهاية، مهد هذا الطريق «للفصل التام بين الدين والفلسفة، الذي سمح للفلسفة الغربية بالتطور إلى شكل الحداثة المميز».[66]

فهم ابن رشد وقدّر بين اليهود على نحو أصح. وكانت أفكاره حول العلاقة بين الفلسفة والدين هي التي «ألهمت اهتمامًا متجددًا بتفسير الكتاب المقدس والدين اليهودي».[67] اعتنق الفلاسفة اليهود المحوريون مثل أبراهام بن عزرا (المتوفى 1167) وموشيه ناربوني (المتوفى 1362) أفكار ابن رشد وأخذاها إلى اتجاهات جديدة. كان ناربوني أيضًا أول من ترجم *حي بن يقظان* لابن طفيل، الذي أوضح أفكار ابن رشد في شكل أدبي، إلى لغة أخرى، العبرية تحديدًا. أبهرت هذه الترجمة بيكو ديلا ميراندولا، فيلسوف عصر النهضة الأساسي.

في حين كان للفلسفة الأندلسية الإسلامية تأثيرًا بنائيًا على العقول اليهودية والمسيحية، تلاشت بين المسلمين أنفسهم. وأصبح ابن رشد في العالم الإسلامي «بعد وفاته مباشرة تقريبًا شخصًا اعتباريًا، يُشار إليه أحيانًا باحترام على مضض، ولكن يجرى تجاهله تمامًا في أغلب الأحيان».[68] حتى العصر الحديث، لم يعرف سوى القليل جدًا عن أعماله. لم يذع صيت اسمه، وفقدت كتبه، واحتقر شغفه – «الفلسفة».

وفي العصر الحديث فقط، أعاد بعض المفكرين المسلمين، مصدومين بظهور الحداثة، اكتشاف ابن رشد كمصدر ضائع للحكمة. وكان منهم محمد عابد الجابري، أستاذ الفلسفة والفكر الإسلامي المغربي المتوفى عام 2010. خطّ الجابري عملًا هائلًا من ثلاثة مجلدات بعنوان *نقد الفكر العربي*. وزعم أن الفكر العربي المشترك، الذي يمكن أن يمتد إلى العالم الإسلامي الأوسع، ظل في مستوى «الخطابة» للذي عرّفه ابن رشد بأنه أدنى مستوى للعقل، ولم يرتقي لَبدًا إلى المستوى الأعلى من «التبيان». فسرت هذه العقلية العالم أساسًا عن طريق *القياس* على السوابق المعروفة، بدلًا من *التحليل*. قال الجابري إن النتيجة كانت «عقل خاضع» يعيق الفكر المستقل وينأى عن مناقشة القضايا الثقافية الحاسمة. وجرى تجاهل فكرة مهمة أخرى لابن رشد أيضًا – يجب أن يهدف التعليم إلى «الفهم بدلًا من الحفظ»– ولهذا السبب ما تزال الأنظمة التعليمية في البلدان ذات الأغلبية المسلمة، حتى العلمانية مثل تركيا، تركز على الحفظ بدلًا من التفكير النقدي.[69]

باختصار، برفضنا لابن رشد والتقليد الفلسفي الأوسع الذي مثله، ضررنا نحن المسلمين أنفسنا حقًا. ما فعلناه، على حد تعبير فضل الرحمن، لم يكن أقل من «انتحار فكري».[70]

السر اليهودي

إذا زرت اليوم مدينة قرطبة الجميلة، في إقليم أندلسية في إسبانيا المعاصرة، فلن يفوتك غالبًا مِسكيتا–كاتدرال المهيب، أو «الجامع–الكاتدرائية»، في قلب المدينة. سمي بهذا الاسم لأنه شيد لأول مرة كمسجد في أواخر القرن الثامن بواسطة المسلمين المنتصرين، وحول إلى كاتدرائية في أوائل القرن الثالث عشر بواسطة الكاثوليك المنتصرين. يعد بفنائه الساحر، وبواباته الأنيقة، وأقواسه على شكل حدوة الحصان، وفسيفسائه المعقدة مبنى في غاية الجمال لم تخف طبعته المسيحية ماضيه الإسلامي.

وهناك جوهرة أخرى في قرطبة، رغم أنها أصغر بكثير، لا تستوقف جميع السائحين. إذ يوجد على مسافة قريبة من مِسكيتا–كاتدرال، تمثال لابن رشد، يصوره جالسًا على قاعدة، ويعلو رأسه عمامة، وعلى وجهه لحية جميلة، وفي يده مجلد سميك. إنه نصب تذكاري مؤثر يدعوك للجلوس هناك والتأمل، وهذا ما كنت محظوظًا لفعله عدة مرات.

وفي نفس الجوار، على بعد بضعة دقائق، يوجد تمثال آخر يستحق المشاهدة. يصور مجددًا رجل جالس على قاعدة، مع عمامة على رأسه، ولحية جميلة على وجهه، ومجلد سميك في يده. اسمه الكامل هو الحاخام موشيه بن ميمون، ويعرفه العالم باختصار باسم ميمونيدس.

يبدو هذان التمثالان البارزان في قرطبة مناسبين تمامًا، إذ كان ابن رشد وابن ميمون على الأرجح أعظم عقلين أنجبتهما المدينة على الإطلاق – أحدهما مسلم والآخر يهودي. كان الأخير، مثل ابن رشد، عالمًا دينيًا وفيلسوفًا في آنٍ واحد. قدم لليهودية في عمله الرائع، *دلالة الحائرين*، المكتوب نحو عام 1190 بلغة عربية وأحرف عبرية، ما قدمه ابن رشد للإسلام: التوفيق بين الفلسفة، وتحديدًا الفلسفة الأرسطية، والكتاب المقدس – التوراة في حالته. كان الرجلان معاصرين، واتبعا نهجًا متماثلًا في التفكير وعلاقته بالدين.[71]

والآن إليك الأمر المذهل: أصبح ابن ميمون في اليهودية رئيسًا مرموقًا للغاية، وما يزال حتى اليوم. حتى أنه دعي «موشيه الثاني»، الأول هو النبي موسى. في المقابل، لم يكن ابن رشد، كما رأينا،

محظوظًا مثله في الإسـلام. بل بقيت عقلانيته كطريق لم يسـلك. أيمكن أن يكون هذا علامة على شيء مهم، شيء مصيري؟

يمكن أن يسـاعدنا ابن ميمون نفسـه قليلاً هنا، إذ لم يكتب عن النهج اليهودي إلى العقل فحسـب، بل كتب عن النهج الإسـلامي أيضًـا، وشرح تفاعلهما. إذ اعترف في مقطع رائع في *دلالة الحائرين*، لأول مرة بالتأثير الكبير لـــ«*المتكلمين* المحمديين» أو «علماء الدين المسـلمين» على نظرائهم اليهود، الذين كانت أعمالهم «غير مهمة مقارنةً بالأعمال المشـابهة للمحمديين».[72] ومع ذلك، اختلف هؤلاء المسـلمين حول دور العقل، كما لاحظ ابن ميمون، واختار اليهود جانبًا:

> وحدث أيضًـا، أنه في الوقت الذي تبنى فيه المحمديون أسـلوب الكلام هذا، نشـأت بينهم طائفة معينة تدعى المعتزلة، أي الانفصـاليين. اتبع علماؤنا في بعض الأمور نظرية وطريقة هذه المعتزلة. ورغم تأسـيس طائفة أخرى، الأشـاعرة، مع آرائها الخاصـة، فيما بعد بين المحمديين، لكنك لن تجد أيًا من آرائها في كتابات مؤلفينا. . . . من ناحية أخرى، اتبع علماؤنا الأندلسـيون تعاليم الفلاسفة، الذين قبلوا منهم هذه الآراء التي لا تعارض مبادئنا الدينية.[73]

لهذا السـبب، نشـأت «المعتزلة اليهودية» في القرن العاشر، بينما اختفت المعتزلة في الإسـلام، و«سيطرت على التفكير اللاهوتي اليهودي لقرون قادمة».[74] وللسبب نفسه، لم تظهر المذاهب الأشعرية الرئيسية –الإرادية والظرفية والقدرية– كتيارات قوية في اليهودية في العصور الوسطى اليهودية.[75]

من المؤكد أنه كان هناك دوغمائيون بين اليهود عارضـوا العقلانية الفلسـفية لابن ميمون. كان أحدهم تلمودي من القرن الثالث عشر يُدعى سـليمان بن أبراهام، حرض الرهبان في الدومينيكان في جنوب فرنسا على حرق دلالة الحائرين. «أنتم تحرقون هراطقتكم»، قال للمسيحيين بإلزام، «اضطهدوا هراطقتنا أيضًا».[76]

ومع ذلك، لم يرفض ابن ميمون تمامًا. وأصـبح مؤلفه *مشـناه توراه* –تجميع وتعليق على الشريعة اليهودية– من الكلاسـيكيات المعترف بها على نطاق واسـع. والأهم من ذلك، كان الإيمان الفلسفي الذي عبرَّ عنه في *دلالة الحائرين* مصدر إلهام للهسكلة، أو «التنوير اليهودي» في أوروبا في

أواخر القرن الثامن عشر والتاسع عشر. زعم أهم روادها، موشيه مندلسون (المتوفى 1786) –الذي قادته دراسته الدقيقة لابن ميمون إلى موقفه المنحرف المشهور– أن الإيمان اليهودي يستند إلى قيم عقلانية وعالمية يمكن لليهود بفضلها التواصل مع غير اليهود.[77] وبناءً على هذه الفرضية، دعا إخوانه في الدين إلى المشاركة الكاملة في المجتمع الحديث، ما أدى إلى ازدهار فكري وثقافي بين يهود أوروبا. نقلت «العادة اليهودية القديمة في دراسة التلمود» إلى «المجالات الثقافة العلمانية المفتوحة حديثًا».[78] ولدت هذه الطاقة الفكرية، بالإضافة إلى موهبة الأقلية في «التفكير خارج الصندوق»، نجاحًا يهوديًا رائعًا في الفنون والعلوم.[79]

اليوم، يدرك العديد من المسلمين هذا الإنجاز اليهودي في العالم الحديث، والذي يبدو مأساويًا على نحو مؤلم عند مقارنته بسجلنا. فمثلًا، حاز أكثر من مئتي يهودي على جائزة نوبل، من أصل تسعمئة حائز على مدى قرن. في المقابل، في عام 2019، لم يحرز جائزة نوبل سوى اثني عشر مسلمًا. وذلك رغم أن عدد المسلمين يزيد بمئة مرة عدد اليهود في العالم.

كيف نفسر هذه الفجوة الهائلة؟ يجد بعض المسلمين إجابة في القوى التآمرية المتخيلة لليهود.[80] لكن تشير المسارات المتميزة التي اتبعها العقل في اليهودية والإسلام إلى إجابة أخرى. فهو لا يشير إلى مؤامرة يهودية، بل إلى تخريب ذات إسلامي.

الفصل التاسع

لماذا خسرنا العقل

وكذلك لا يخاف المستبد من العلوم الدينية المتعلقة بالمعاد... ترتعد فرائص المستبد من علوم الحياة مثل الحكمة النظرية والفلسفة العقلية وحقوق الأمم وطبائع الاجتماع والسياسة المدنية.

–عبد الرحمن الكواكبي، مثقف مسلم من أواخر القرن التاسع عشر[1]

إلى الآن، رأينا أن حربَ أفكار مصيرية جرت في الإسلام المبكر. حقق المسلمون الذين رأوا أن العقل نور هادٍ –المعتزلة أولًا ثم الفلاسفة الأرسطيون– إنجازًا عقليا عظيما، كان له آثار في كل جوانب الحضارة. ولكن المسلمين الذين أنكروا العقل عارضوهم، ورفضوهم وهمشوهم. في النهاية، تلاشى العقل في العالم المسلم، الذي خسر إبداعه شيئًا فشيئًا. أما في أوروبا، فازدهر العقل، ومهد طريق الحداثة.

ولكن لماذا؟ لماذا حدث هذا؟ لماذا تلاشى العقل بين المسلمين؟

يعتقد المسلمون الموالون للأرثوذكسية السنية أن هذا حدث لأن الدين الحق انتصر على الزندقات والحمد لله. ويرون أن تيار المعتزلة والفلاسفة كان ضررًا على إيمان المؤمنين. فحمى الله دينه بإرسال علماء كبار مثل الإمام الغزالي، الذي شجب ما ينبغي شجبه وأبقى الدين على المسار الصحيح. ليست العقيدة الأشعرية –وما فيها من الإرادية الأخلاقية، والنظرة الكونية الظرفية، والحرفية النصية– إلا «الإسلام الصحيح»، الذي ينفي عنه ما كان غريبًا عنه.

نشأت مجموعة أخرى من الناس تتفق اتفاقًا كاملًا مع هذا الرأي، ولكن من وجهة النظر المناقضة تمامًا. هم المشككون في الإسلام في الغرب، الذين يعتقدون أن الإسلام من أساسه دين دوغمائي لا نجد فيه العقلانية التي نجدها في شقيقيه الإبراهيميين – اليهودية والمسيحية. يجمع هؤلاء هذين الدينين الأخيرين فيما يسمونه التراث «اليهودي المسيحي»، ويستثنون الإسلام لأنه في رأيهم النسخة الصارمة والمستبدة من التوحيد.

من أنصار هذا الرأي المثقف الأمريكي روبرت ريلي، الذي قدم كتابه *إغلاق العقل المسلم* نقدًا قويا للمشكلة التي ننظر فيها. يقر ريلي، الكاثوليكي، أن كل العقائد الإشكالية في الإسلام –كالإرادية والظرفية والجبرية– ظهرت في المسيحية كذلك. ولكنه يقول إن الفرق الكبير بين المسيحية والإسلام راجع إلى أن الكتاب المقدس يقول إن الإنسان «مخلوق على صورة الله كشبهه». يذكرنا ريلي أن هذه الفكرة غير موجودة في القرآن، وأن هذا هو تفسير ازدهار «العقلانية والإرادة الحرة والسيادية» في الغرب، وعدم ازدهارها في الإسلام.[2]

ولكن، لئن كان القرآن فعلًا لا يصف الإنسان بأنه مخلوق «على صورة الله»، فإنه يصفه بأنه «خليفة» الله في الأرض.[3] ويخبرنا أيضًا أن الله أمر الملائكة أن تسجد لآدم، وأن آدم تلقى «أمانة إلهية» لم تعطَ لمخلوق آخر.[4] من هذه المفاهيم القرآنية يستطيع المرء استنتاج فكرة الكرامة الإنسانية. هذا هو بالضبط ما فعله المعتزلة والفلاسفة، كما رأينا في الفصول السابقة.

في رأيي، إن في الغرفة فيلًا يغفل عنه المسلمون السنة ونقاد الإسلام كذلك: إن التراث الإسلامي لم ينم في فراغ. من أول نشأة الإسلام، كان متأثرا بدول قوية لها أهدافها ومطامحها السياسية. كان لهذه الدول أياد في صنع الأرثوذكسية الإسلامية، إذ قمعت بعض المذاهب وأسست مذاهب أخرى. (قد يكون الفرق الحقيقي بين هذا وبين ما جرى في اليهودية والمسيحية أن: ارتباط الدول بالمذاهب لم يكن دائمًا وحاسمًا كما كان في الإسلام).

لقد رأينا في هذا الكتاب لمحة عن هذه اليد السياسية في الإسلام: بنو أمية، الذين استولوا على الخلافة بعد نحو ثلاثين عامًا من النبي محمد وحافظوا عليها قرابة قرن، قمعوا عقيدة الإرادة الحرة ونصروا عقيدة الجبر؛ لأن هذه العقيدة رسخت ثقافة الطاعة العمياء التي تخدم حكمهم المستبد.

هل لعبت يد سياسية مشابهة بأقدار المعتزلة والفلاسفة؟ أو، بالعكس، هل سادت الأشعرية الإسلام السني بفضل استخدامها السياسي، لا بفضل قوتها اللاهوتية؟

فلننظر.

«ثقافة الإلغاء» في ذلك الزمن

في الحقيقة، عندما تنظر إلى التدخلات السياسية في العقائد الإسلامية، لا سيما في القرون المؤسسة، فإن أول فصل تلاحظه سيظهر لك عقيدة المعتزلة بوصفها عقيدةً تفرضها الدولة. هذه هي *المحنة*، التي أسسها الخليفة العباسي المأمون عام 813 ليفرض عقيدة «خلق القرآن»، التي كانت واحدة من مبادئ المعتزلة.

كانت *المحنة* حتمًا خطأ وطيشًا وفعلاً مدمرًا.[5]

ولكنها لم تدم إلا ستة عشر عامًا.[6] ولم تلبث الأمور بعد ذلك أن انقلبت رأسًا على عقب– لا لفترة قصيرة، بل إلى الأبد. مع حكم الخليفة المتوكل (في 847–861)، أصبح «عدم خلق القرآن» هو العقيدة الرسمية، وأصبح المعتزلة هم الخارجين على العقيدة الرسمية، فاستتيبوا وجُلدوا وسُجنوا.[7] قال أحد الشعراء:

«ذهبت دولة أصحاب البدع *** ووهى حبلهمُ ثم انقطع»[8]

في أوائل القرن الحادي عشر، ختَم الخليفة العباسي القادر بالله، وهو حنبلي المذهب، الأرثوذكسية السنية بنشره ما عُرف بـ«الوثيقة القادرية»، في مرسومين متعاقبين. أولًا، عام 1017، أُمر كل علماء المعتزلة أن يتراجعوا عن «زندقتهم» وأن يمتنعوا عن تعليم الأفكار المعتزلية سرا أو علنًا. وإلا، فستلحقهم عقوبات بدنية أو يُنفون.[9] بعد عام، اتخذ مرسوم جديد طريقة أصرَم: «من قال القرآن مخلوق فهو كافر حلال الدم».[10] قُرئ في بلاط الخليفة بحضور الفقهاء نص الوثيقة، وكان فيه: «إن هذا اعتقاد المسلمين ومن خالفه فقد فسق وكفر».[11] هذه الأرثوذكسية التي فرضتها الدولة لم تبق في بغداد العاصمة، بل فُرضت في جميع أرجاء العالم المسلم. أُجبر العلماء على التراجع عن آرائهم، وسُجن الذين رفضوا ذلك، وشُجبت «زندقاتهم» في منابر المساجد.[12]

هكذا عرفت القوة الأرضية الإسلام السائد. فالمذهب السني «كما نعرفه اليوم»، بعبارة الباحث المعاصر ضياء الدين سردار، هو «العقيدة القادرية في كل شيء إلا الاسم».[13]

وهنا أمر مثير للاهتمام: عندما تقرأ في الأدبيات السنية عن تاريخ العقيدة في الإسلام، لا بد أنك ستقرأ عن *المحنة*. تُذكر المحنة مرة بعد مرة للتأكيد على قمع المعتزلة للمؤمنين صحيحي الإيمان كالإمام

العظيم أحمد بن حنبل. ولكن على الراجح لن تقرأ عن الوثيقة القادرية، التي كانت حالة أوسع وأفعَل من فرض الدولة للأرثوذكسية. (وكذلك، لن تقرأ عن إعدام المعتزلة الأوائل –القائلين بحرية الإرادة– في حكم الأمويين.) في الحقيقة، ظلت الوثيقة القادرية مجهولة إلى أوائل القرن الثاني عشر، عندما اكتشفها الأكاديمي الألماني آدم متز (ت.1917) في «مصدرها الوحيد المعروف» –مخطوطة كتبها العالم الحنبلي ابن القرن الثاني عشر ابن الجوزي.[14] كان بقية العلماء في الفترة نفسها ساكتين تمامًا عن الوثيقة القادرية. يبدو أن المنتصرين في التاريخ الإسلامي لم يختاروا أن يسلطوا الضوء على استبدادهم.

لم تكتف الخلافة بفرض أرثوذكسية بل تعدت ذلك إلى غرسها في التعليم. في أواخر القرن الحادي عشر، أسست الإمبراطورية السلجوقية، وهي القوة الإسلامية العظمى في ذلك الوقت، نظامًا غير مسبوق من المدارس التي تدعمها الحكومة تحت قيادة الوزير نظام الملك. تأسست هذه المدارس في بغداد أولا ثم اتسعت إلى بقية المدن الإسلامية الكبرى، واستمر عملها أكثر من أربعة قرون، وكان الهدف منها «نشر الفكر الإسلامي الذي تقبله الدولة».[15] لم يكن هذا الفكر إلا المذهب الأشعري.

في هذا الوقت، كان بين الحنابلة والأشاعرة خلافات أيضًا، ولكنها لم تلبث أن حُلت. في القرن الثالث عشر، فرضت السلطنة المملوكية، التي استحوذت على مصر والحجاز وسوريا، «وحدة سنية» قللت فيها الفروق بين هذين المعسكرين العقديين وكذلك بين المدارس الفقهية الأربع. حولت هذه السلطنة أيضًا المبادئ المشتركة بين الحنبلية والأشعرية إلى *عقيدة* بسيطة، وهمشت فكرة *الكلام*، أو «اللاهوت».[16] منذ ذلك الوقت، لم يسمع المسلمون السنة إلا «ما ينبغي الإيمان به، ولكن من دون كيف ولماذا».[17]

بقي الحكام المسلمون يفرضون أرثوذكسيتهم المفضلة. في القرن الخامس عشر، لاحظ المؤرخ المصري المشهور المقريزي أن «عقيدة الأشعري» أصبحت السائدة في مصر وشمال إفريقيا وسوريا وجزيرة العرب، لأن السلاطين جعلوها «مطلبًا إجباريا» في كل المدارس. كتب المقريزي: «حتى أنه صار هذا الاعتقاد بسائر هذه البلاد، بحيث أن من خالفه ضرب عنقه، والأمر على ذلك إلى اليوم.».[18]

في هذه البيئة، لم يعش تراث المعتزلة إلا متخفيًا. منحنا ابن بطوطة (ت. 1377)، الذي سُمي «ماركو بولو المسلم»، لمحة عن هذا عندما روى عن «مجموعة من الناس الأفاضل» التقاهم في خوارزم، وهو إقليم في آسيا الوسطى، نحو عام 1334. كان هؤلاء الناس معتقدين بعقيدة المعتزلة، ولكنهم «لم يصرحوا بها» لخوفهم من الحاكم «السني الأرثوذكسي».[19]

إلى جانب المعتزلة، شُجب الفلاسفة كذلك، بحماسة أكبر عادة. بعد قرن من الغزالي، كان ابن الصلاح (ت. 1245)، وهو محدث شافعي، يقول إنهم استحوذ عليهم الشيطان، بل ويدعو السلاطين إلى إعدامهم:

> ومن تلبس بها (أي الفلسفة) تعليما وتعلما قارنه الخذلان والحرمان واستحوذ عليه الشيطان. فالواجب على السلطان أعزه الله وأعز به الإسلام وأهله أن يدفع عن المسلمين شر هؤلاء المشائيم، ويخرجهم من المدارس، ويبعدهم، ويعاقب على الاشتغال بفنهم، ويعرض من ظهر منه اعتقاد عقائد الفلاسفة على السيف أو الاسلام لتخمد نارهم وتنمحي آثارها وآثارهم.[20]

هذا التطهير التقي –الذي يسمى نظيره الأخف وطأة اليوم «ثقافة الإلغاء»– هو الذي جعل العقيدة الأشعرية الأرثوذكسية السنية. لقد انتصرت هذه العقيدة لا بفضل جدارتها بل بفضل مراسيم الدول التي حكمت العالم المسلم في القرون الوسطى. إن امتلاك هذه الدول للسلطات الشاملة غير المقيدة بالقيود الموجودة في أوروبا –كنبلاء الأرض، وحكومات المدن، والحدود الطبيعية– جعلت قراراتها أفعَل وأقوى وأطوَل أثرًا.[21]

ولكن يبقى سؤال: لم اختارت الدول المسلمة العقيدة الأشعرية؟ لمَ لم تفضل البدائل العقلانية؟

بحثًا عن جواب، لا بد أن ننظر في أمر بين الأشاعرة والمعتزلة لم ننظر فيه إلى الآن: موقفهم من السلطة السياسية.

«لاسلطوية» المعتزلة

في الإسلام، كان النبي محمد نفسه أول سلطة سياسية. لم يشك أي مسلم في هذا. ولكن ما ينبغي أن يحدث بعد النبي كان تحديًا كبيرًا. أمام المسلمين دولة تتمدد لا بد من إدارتها، واتفق معظم المسلمين أنه ينبغي أن يديرها «خليفة» أو «إمام». ولكن من هو الإمام الحق، وما قيود سلطته، وماذا نفعل إذا تبين أنه ظالم؟ أدت هذه الأسئلة إلى اغتيالات ومجازر وحروب أهلية. في النهاية، ساد استبداد بني أمية الموروث، ليحل بعده العباسيون، ويصنعا معًا المذهب السني السائد.

بالمقابل، نشأت فرقتان معارضتان مهمتان. الأولى هي الشيعة. رفض الشيعة شرعية الإمامة السنية القائمة، لأنهم كانوا يطمحون إلى إمامة علي وأبنائه– وهو تعلق جعلهم أقلية خائبة لها آمال مسيحية. والفرقة الثانية هي الخوارج. لم يكتف الخوارج برفض الإمامة القائمة بل رفضوا كذلك المسلمين الذين حالفوهم، وهو ما جعلهم فرقة حربية جدا.

ونشأت فرقة معارضة ثالثة، لم تكن إلا المعتزلة. في شهادةٍ على عقلانيتهم، سأل المعتزلة السؤال السحري الذي لم يخطر من قبل في بال معظم المسلمين: هل الإمامة ضرورية فعلًا؟ بعبارة أخرى، هل يحتاج المسلمون إلى دولة؟ كان جواب بعض علماء المعتزلة –كالأصم (ت. نحو 816)، والنظام (ت. نحو 840)، وهشام الفوطي (ت. 840)– بالنفي: لا، ليست الدولة ضرورية. القانون ضروري نعم، ولكن يمكن وجود القانون من دون وجود دولة.

سمت باتريشا كرون (ت. 2015)، مؤرخة الإسلام الغربية، هؤلاء العلماء «لاسلطويي المعتزلة».[22] كانوا «لاسلطويين بالمعنى البسيط، أي إنهم يؤمنون بعدم الحكومة». لم يكن هؤلاء «شيوعيين أو مصلحين اجتماعيين أو إرهابيين»، بل «مجرد مفكرين اعتقدوا أن المجتمع المسلم يمكن أن يقوم من دون الكيان الذي نسميه دولة».[23] هذا الرأي يجعل هؤلاء العلماء ظاهرة غريبة في تاريخ العالم، برأي كرون، لأن إيجاد الأناركية (أو اللاسلطوية) «خارج التراث الغربي» صعب.[24]

كان نقد المعتزلة اللاسلطويين للدولة آتيًا من التجربة. كانت حجتهم: «لما كان الأئمة يتحولون إلى ملوك» أو مستبدين، «فأفضل حل ألا يُنصَبوا أصلًا».[25] ولكن كيف يعمل المجتمع حالئذ؟ أُعطيت إجابات متعددة، منها، «نصب إمام لكل محافظة مع اتحاد الأئمة (فدرالية)، أو انتخاب إمام محلي لفترة

محدودة، أو نصب هيئة تنفيذية، أو أن يكون الأمر لسادة الأسر والقبائل حيث كانوا، أو أن يقوم المجتمع بذاته».[26]

لم يكن جميع المعتزلة ضد وجود دولة، بل قبل بعضهم الحاجة إليها. ولكن الفرق المهم هنا: أن ضرورية الدولة جاءت عندهم من العقل، لا من الدين. لذا فبنية الدولة يمكن أن تناقَش نقاشًا عقليا، وهو ما أتاح لبعض المعتزلة أن يقترحوا «لامركزية قصوى» للسلطة، بنصب «أئمة متعددين كل واحد منهم شبه مستقل».[27] أو يمكن نصب إمام واحد مؤقتًا ليحارب عدوا غزا الأراضي الإسلامية، ثم يُزال عن منصبه عند انتهاء الحرب.[28]

بالإجمال، لم يكن الفكر السياسي المعتزلي مفيدًا للمستبدين في العالم المسلم، الذين أرادوا السلطة المطلقة، عادة باسم الله. بكلمات كرون:

> بطريقة أو بأخرى نفى المعتزلة جميعًا أن الإمامة من الله. بعبارة أخرى، كلهم أزالوا القدسية عنها: فهي لا تعكس المطلق، ولكنها مؤسسة إنسانية قابلة للخطأ كأي مؤسسة إنسانية... وإذا كانت الإمامة اصطلاحًا بشريا، فقد يراها الإنسان صالحة أو غير صالحة: كان للناس حكومات في الماضي، وكانت نافعة، أما اليوم فالأفضل، أو الضروري حتى، أن يعيش الناس بلا دولة. باختصار، قطع المعتزلة الرابط بين الإمامة والشريعة التي يقوم عليها المجتمع الإسلامي.[29]

بعد معرفة هذه العقيدة السياسية، لا غرابة أن الفكر الاعتزالي لم يعجب الخلافة، إلا الاستثناء قصير الأمد الذي كان في عهد الخليفة المأمون، الذي كان مولعًا بالعقل والفلسفة وهو ما يبدو أنه جعله مؤيدًا لهم. إن عقيدة المعتزلة لم تكن مفيدة للسلطة.

«العلم السياسي» عند الفلاسفة

كانت الموجة الثانية من الفكر العقلي في الإسلام المبكر، كما رأينا، هي الفلاسفة، الذين تأثروا بالفكر الإغريقي. لا نجد في أعمال الفلاسفة أي ذكر للاسلطوية، ربما لأن كثيرًا من هؤلاء المفكرين كانوا بحاجة

إلى رعاية الدولة ليحافظوا على أنفسهم. ولكنهم أدخلوا في الإسلام شيئًا جديدًا يمكن أن نسميه «العلم السياسي»، وكان فيه نقد للاستبداد.

يعود أصل العلم السياسي إلى أفلاطون، الذي لم يكن بداية جيدة. كان أفلاطون مشهورًا بمعارضة الديمقراطية الأثينية التي عاش فيها، وكان يقترح حكمًا أرستقراطيا يقوم على رأسه «ملك فيلسوف». بالمقابل، قدم أرسطو ملاحظة أقرب إلى الحيادية للأنظمة السياسية المختلفة في عصره وأضاف فكرة حكم القانون، التي طورها بعد ذلك مونتسيكو. ولكن كتاب أرسطو الأهم في السياسة، *في السياسة*، لم يصل إلى الحضارة الإسلامية في القرون الوسطى. ومن هنا تأسف أعظم تلاميذه المسلمين، ابن رشد، أنه «لم يصل إلى اليوم إلى أيدينا».[30]

الذي وصل إلى أيدي المسلمين هو كتابا أفلاطون المؤسسان، *الجمهورية*، *والقوانين*، وحاول الفلاسفة المسلمون جهدهم أن يخرجوا الأفضل منهما. أول هؤلاء الفلاسفة كان الفارابي الذي اتبع في كتابه *النظام السياسي* طريقة أفلاطون في التنظير لـ«مدينة فاضلة» يحكمها «ملك فيلسوف». رأى الفارابي وأتباعه أن هذا النموذج ينطبق انطباقًا تاما على المجتمع المسلم المبكر الذي قاده النبي محمد.

ولكن ما بدائل هذه «المدينة الفاضلة»؟ ذكر أفلاطون عدة نماذج ناقصة، وجعل أسوأها «المدينة الاستبدادية»، وقلل كذلك من شأن «المدينة الديمقراطية» فجعلها ثاني أسوأ مدينة. هنا، خالف الفارابي أفلاطون خلافًا مهما يُغفَل عنه كثيرًا: لم يذم الفارابي «المدينة الديمقراطية» ولم يجعلها ثاني أسوأ نموذج– بل مدحها وجعلها ثاني أفضل نموذج. يرى الفارابي أن جميع الناس في هذه المدينة عندهم *حرية*، لذلك «يحبها الجميع ويحب أن يسكن فيها، لأنه ليس فيها من أمنية إلا وهي تحققها». تتيح هذه الحرية «للفلاسفة وأهل الجدل والشعراء» أن يزدهروا في المدينة الديمقراطية، التي تربي «رجالًا فاضلين». بعبارة أخرى، لم ير الفارابي الحرية السياسية طريقًا إلى الفساد كما رآها أفلاطون، بل رأى أنها أساس لزرع الفضيلة.[31]

كان هذا رأيًا سياسيا مهما، جعل الفارابي، بعبارة الفيلسوف المعاصر أنثوني بوث، «نصيرًا لليبرالية».[32]

لا غرابة أن الفارابي كان يبغض الاستبداد، أو *التغلب*. وهذه الكلمة تعني «الانتصار بالقوة»، وتعني أي نظام قام على مجرد القوة. كان ابن سينا الذي جاء بعد الفارابي بنحو قرن، واتبع خطاه، معارضًا جدا للتغلب إلى درجة أنه سوغ التمرد المسلح على المتغلبين.[33] إذا استحوذ حاكم على السلطة «بقوته»، قال ابن سينا، «يجب على كل مواطن أن يحاربه ويقتله».[34]

عندما نأتي إلى ابن رشد، الذي أنضج التراث الفلسفي الإسلامي، نرى مرة أخرى رفضًا للتغلب. في فقرة بارزة من تعليقه على *جمهورية* أفلاطون، نرى كذلك رفضًا للأوليغارشية:

> والقوم من هؤلاء صنفان: صنف يعرف بالعامة وآخر يعرف بالسادة، كما كان عليه الحال عند أهل فارس، وكما عليه الحال في كثير من مدننا. وفي هذه الحال يسلب سادتهم عامتهم، ويمعن السادة في الاستيلاء على أموال العامة إلى أن يؤدي بهم الأمر أحيانًا إلى التسلط، كما يعرض هذا في زماننا هذا وفي مدننا هذه.[35]

هذا النقد، لا سيما لــ«زماننا هذا ومدننا هذه» كان «لغة قوية غير معتادة».[36] بل قال البعض إنه قد يكون السبب وراء طرد الموحدية لابن رشد.[37]

من الآراء المهمة أيضًا لابن رشد أن الاستبداد قد يكون حتى في الحاكم الذي يدعي إقامة الشريعة. لاحظ ابن رشد هذا عند الإشارة إلى أفلاطون، الذي كان مفهومه عن القانون، *نوموس*، مقابلاً للشريعة الإسلامية:

> قال أفلاطون: إن من شيمة هذا الرجل (المستبد) قهر كل الناس ليجعلهم يتمسكون بالدستور حتى ليظن المرء أنه ليس بمستبد، وإنما يبغي التوجيه والإرشاد الصحيح للناس بعامة عن طريق توزيع الملكية والفوائد بينهم، وأنه ليست لديه أية نية سوى الاعتناء بكافة الناس وتحسين المدينة.[38]

فعلى المرء أن يحذر من المستبدين الذين ادعوا أنهم لم يكونوا إلا يعتنون بالناس. إن «تمسكهم بالدستور» قد يكون مجرد مظهر زائف. بهذه الإشارات، حذر ابن رشد من «استعمال الشريعة لتقوية

المستبدين» وهي إشارة «نادرة جدا في الفكر السياسي الإسلامي».[39] وفكرة «العلم السياسي» نفسها بقيت شبه معدومة في العالم الإسلامي إلى العصر الحديث.[40]

كان الباحث المتأخر فرانز روزنثال (ت. 2003) من الذين درسوا هذا التاريخ الثقافي. كتب روزنثال أن المفكرين المسلمين لاحظوا «عظمة الحرية ووهنها» ولكن هذه الملاحظة بقيت نظرية فقط. وأضاف، «ربما حلم بعض الفلاسفة، أو حتى سعوا في إقناع الحكام بحُسن إقامة اختبار عملي، ولكنهم لم يحققوا نجاحًا كبيرًا، من هؤلاء الفلاسفة ابن رشد».[41]

ابن خلدون، والدول، والضرائب

كان ابن رشد آخر فلاسفة الإسلام الكلاسيكي العظام، إذ أغلقت وفاته الفصل الأرسطي في الفكر الإسلامي. ولكن، بعد قرنين، جاء مفكر مسلم عظيم نأى بنفسه عن مجال الفلسفة الخطر، ولكنه تقدم بالعقلانية فيما نسميه اليوم «العلوم الاجتماعية». هذا المفكر هو ابن خلدون.

وُلد ابن خلدون في تونس عام 1332، ولاحظ الآليات الاجتماعية والسياسية في شمال إفريقيا، وهو ما فصله في كتابه الأهم *المقدمة*، التي قدمت لكتابه الأكبر عن التاريخ. شرح ابن خلدون في هذه المقدمة صعود وهبوط السلالات بمبدأ «السبب والنتيجة»، لا بمبدأ النعمة الإلهية واللعنة الإلهية، وهو أمر «كان يُستغرَب من مؤرخ إسلامي».[42]

من ملاحظات ابن خلدون العلاقة بين الازدهار والحرية الاقتصادية. لاحظ ابن خلدون أن الملوك يبقون في السلطة فترات طويلة، فيكثر المال في أيديهم، فيوظفون جيوشًا أكبر وبيروقراطيات، ويفرضون «أعمالًا بالإكراه»، «وبياعات وشراءات بالإكراه»، وضرائب كبيرة لتمويل كل هذه الأصول. ولكن ابن خلدون لاحظ أن هذه القوانين «تثقل كاهل العامة وتتعبهم»، ونتيجة ذلك:

> تكسد الأسواق لفساد الآمال (بالربح)، ويؤذن ذلك باختلال العمران ويعود على الدولة ولا يزال ذلك يتزايد إلى أن تضمحل.[43]

بالمقابل، عندما يتعامل الحكام «بالمسامحة والمكارمة وخفض الجناح والتجافي عن أموال الناس والغفلة عن تحصيل ذلك»، يرى ابن خلدون أن الأمور تتحسن للجميع:

وإذا قلت الوزائع والوظائف (الضرائب) على الرعايا نشطوا للعمل ورغبوا فيه فيكثر الاعتمار ويتزايد لحصول الاغتباط بقلة المغرم، وإذا كثر الاعتمار كثرت أعداد تلك الوظائف والوزائع فكثرت الجباية التي هي جملتها.[44]

أثرت آراء ابن خلدون هذه ببعض المفكرين المسلمين الذين تبعوه. من هؤلاء تلميذه المقريزي، الذي نقد حكم المماليك في مصر، الذي أصبح فيه «الأمر الوحيد الذي لا ضريبة عليه هو التنفس».[45] من العلماء الذين عاصروه أيضًا الأسدي، وهو سوري انتقد كذلك المماليك، الذين شملت ضرائبهم الموارد الطبيعية كالملح والنطرون والمراعي ومصايد السمك. كتب الأسدي، «وفي الظاهر أن هذه الأموال المحصلة بهذه الوجوه الخبيثة مصالح للسلطان ومعونة للأعوان وفي الباطن إنما هي فساد وظلم وتخريب وفسوق وعصيان وعوائد رديئة قد ظهرت واستمرت وصارت من القواعد لتخريب البلدان».[46]

أثر ابن خلدون أيضًا في بعض المصلحين العثمانيين في القرن السابع عشر، منهم المؤرخ الرسمي مصطفى نعيمة، الذي لاحظ أن «نجاح الحكام الكفار عائد إلى السياسة العقلية».[47] من هذه السياسة، ذكر نعيمة «زيادة فعالية الجباية لا زيادة الضرائب» واستعمال عوائد الضرائب بفعالية.[48] ولكن برغم هذه الدعوات، بقي الفكر الاقتصادي العثماني مركزًا على إشرافية الحكومة وإدارتها –وهي «شبه اشتراكية بدائية»– وفاقدًا لأهم رأيين لابن خلدون: محدودية الدولة ووسائل الاعتمار.[49]

في ذلك الوقت في العالم العربي، كان ابن خلدون «شبه منسي».[50] كان أمله لدراسة المجتمع لمجرد الدراسة غير شائع حتى في زمنه. استنكر عالم الحديث السخاوي (ت. 1497) ابن خلدون، لأن الأول يرى أن «التاريخ مساعد للعلوم الدينية، و... هدفه الرئيس اختبار صحة سلاسل رواة الحديث».[51] في أواخر القرن التاسع عشر، عندما أدرك المصلح الأكبر محمد عبده (ت. 1905) أهمية *المقدمة* وحاول أن يجعلها في منهج جامعة الأزهر، قيل له إنها «مخالفة لتراث التعليم في الأزهر».[52]

لم يكتسب ابن خلدون الشهرة التي يستحقها إلا في القرن العشرين، جزئيا بفضل بعض الغربيين الذين وجدوا عمله مثيرًا للاهتمام. كانت حجته لخفض الضرائب (وضد تدخل الحكومة في الإنتاج) ملهمة للمدافعين عن السوق الحرة في الاقتصاد. من هؤلاء الاقتصاديين آرثر لافر، الذي يعود منحنيه المعروف «منحني لافر» عن أفضل معدلات الضرائب، إلى ابن خلدون.[53] ومنهم أيضًا رونالد

ريغان، الرئيس الأربعون للولايات المتحدة، الذي، أولاً في مؤتمر صحفي عام 1981، ثم في مقالة في *نيويورك تايمز* عام 1993، اقتبس أهم ملاحظات ابن خلدون: «في مبدأ الإمبراطورية، كانت الضرائب منخفضة والعائدات كثيرة. عند نهاية الإمبراطورية، أصبحت الضرائب مرتفعة والعائدات منخفضة».[54]

اللين الأشعري أمام الاستبداد

إلى هنا في هذا الفصل، رأينا «لاسلطوية» المعتزلة، والآراء النقدية لفلاسفة الإسلام ضد الاستبداد. ورأينا كذلك حجة ابن خلدون لتقييد الدولة. ومع أن هذه الآراء تمثل فروعًا مختلفة في الفكر الإسلامي، فكلها تجعل السياسة مجالًا عقليا تكون فيه الحجج قائمة على الملاحظات التجريبية أو النماذج النظرية المقتبسة أحيانًا من حضارات أخرى– كالإغريق. وكان المصير السيئ لكل هذه الآراء هو التجاهل، إن لم يكن الشجب والقمع.

في ذلك الوقت، كانت السياسة الإسلامية على العقيدة الأشعرية، التي ترى أن المجال السياسي مجال ديني لا عقلي. شرح الفقيه النووي الشافعي ابن القرن الثالث عشر هذا الرأي، ورأي المعتزلة المخالف، بوضوح:

> وأجمعوا (أي الشافعية الأشاعرة) على أنه يجب نصب خليفة، وعلى أن وجوبه بالشرع لا بالعقل وخالف بعضهم كالأصم وبعض الخوارج فقالوا لا يجب نصب الخليفة، وخالف بعض المعتزلة فقالوا يجب بالعقل لا بالشرع وهما باطلان.[55]

استنتج الأشعرية مذهبهم من آية قرآنية: «يَا أَيهَا الذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنْكُمْ».[56] أولو الأمر هنا قد يكونون أمراء عينهم النبي في حياته– كما قال بعض المفسرين المبكرين.[57] أو قد يكونون أي أحد «ذي أمر منكم» في أي زمان وأي مكان. ذهب الأشاعرة إلى هذا الرأي الأخير. وقبلوا الأحاديث التي تأمر بطاعة أي حاكم مسلم. جاء في الحديث، «سيليكم بعدي ولاة، فيليكم البر ببره، ويليكم الفاجر بفجوره، فاسمعوا لهم وأطيعوا في كل ما وافق الحق».[58]

جعل ابن حنبل هذا الخضوع أوضح في كتابه *العقيدة*، التي اتفق عليها تسعون عالمًا بارزًا في عصره. كتب فيها: «الجهاد (صالح) مع كل خليفة بر وفاجر»، وأضاف وجوب طاعة السلاطين، «وإن لم يكونوا بررة ولا أتقياء ولا عدولًا». كذلك يجب دفع الضرائب إلى الأمراء، «عدلوا فيها أم جاروا».[59]

هذا الخضوع الواضح للاستبداد لم ينتقده إلا المعتزلة. كتب أحد علماء المعتزلة في أوائل القرن التاسع: «إن من عقيدتهم»:

> أن يجعلوا الإمام في كل عصر كل من سيطر على البلاد (الإسلامية)، على أن يكون متدينا بدينهم، ويرون الصلاة خلفه فرضًا، والجهاد معه فرضًا، وله عندهم أن يقيم الحدود (العقوبات).[60]

انتقد عالم معتزلي آخر *الحشوية* –وهو مصطلح ازدرائي يراد به الحرفيون، ويدل عادة على الحنابلة– لأنهم يظهرون «الطاعة لمن تغلب، وإن كان ظالمًا».[61] انتقد الجاحظ كذلك الأمر نفسه، «وزعمت نابتة عصرنا، ومبتدعة دهرنا، أن سب ولاة السوء فتنة، ولعن الجورة بدعة».[62]

اتخذت هذه العقيدة الخاضعة أوضح أشكالها على يد أبي الحسن الماوردي (ت. 1058)، الذي أصبح كتابه *الأحكام السلطانية* النص المعياري في الفكر السياسي السني. رأى الماوردي أن أفضل طريقة لانتخاب خليفة هي اقتراع المسلمين البارزين («أهل الحل والعقد»)، ولكنه في الوقت نفسه أجاز *إمارة الاستعلاء*– وهي دعوة بعيدة عن نقد الفلاسفة لل*تغلب*. سك الماوردي أيضًا مصطلح *حق السلطنة*، وشمل فيه عقوبات وحشية، وأضافه إلى فئتين من «الحقوق» يعرفهما المسلمون الكلاسيكيون: «حقوق الله»، و«حقوق الناس».

بعد قرنين، رفع عالم أشعري آخر، هو عضد الدين الإيجي، الذي رأينا اعتراضه على علم الفلك الطبيعي من قبل، مكانة الحاكم المسلم، وجعلها قريبة من التتويج الإلهي. «لم يحتج الإيجي لحق الأمة في انتخاب واحد منهم يمثلهم»، بل اقتضت حجته أن «الإمام السني يختاره الله مباشرة».[64]

لم كان الأشاعرة هكذا يريدون تقوية حكامهم؟ هل لهذا الأمر علاقة بنظرية المعرفة عندهم؟ هذا السؤال، الذي «قلما دُرس في العلوم الحديثة» درسه أوفامير أنجوم، وهو أكاديمي مسلم معاصر، في

كتابه *السياسة والقانون والأمة في الفكر الإسلامي*. يلاحظ أنجوم أولا، أنه في القرون المؤسسة للإسلام، الممتدة من السابع إلى الثاني عشر، كان بين المسلمين رؤيتان سياسيتان مختلفتان. الأولى هي «المتركزة على الأمة»، التي ترى أن السلطة السياسية أمر وكله الله إلى الأمة الإسلامية التي لها الحق أن تنتخب قائدًا مسلمًا وأن تعزله إذا طغى. والرؤية الثاني هي «المتركزة على الخلافة»، ترى أن الحاكم مختار من الله، وأن «إقامته» قد تكون مجرد استعلائه بالقوة الوحشية.

النقطة الرئيسة هنا أن «الرؤية المتركزة على الأمة» ازدهرت بين الذين رأوا أن الإمامة مسألة «عقلية» –كالمعتزلة– أما «الرؤية المتركزة على الخلافة»، فكانت تقوم على «إنكار لاهوتي للعقل».[65] لم يكن هذا الأمر في رأي أنجوم مصادفةً:

> كانت مؤسسة الخلافة/الإمامة التي نص عليها الوحي مختلفة (عن التي يراها العقل) في أنها تبقى فرضًا وإن لم تأت بمنافع عقلية. هذا الأمر متسق اتساقًا كبيرًا مع التأكيد الأشعري العقدي على أن أوامر الله لا غاية لها، وأن له أن يأمر الناس بفعل أفعال لا مسوغ لها في العقل، أو حتى بفعل أفعال مستحيلة.[66]

بعبارة أخرى، العقيدة التي ترى أن حكمة الله لا تُسأل مناسبة لسياسة تكون فيها حكمة الحاكم كذلك، لا تُسأل.

الحقوق الإلهية لملوك المسلمين

هذه هي الأسباب التي جعلت العقيدة الأشعرية، «بقصد أو بغير قصد»، تقود إلى «سيادة السلطة السياسية المطلقة». من أجل ذلك ظلت العقيدة الأشعرية، «منذ نشأتها، عقيدة السلطة المنتصرة».[67] وهي الأسباب نفسها التي جعلت عبد الرازق (ت. 1966)، الناقد المؤسس لتسييس الإسلام، يجد العقيدة السياسية الأشعرية مذكرة بالفكرة الأوروبية التي هي «الحقوق الإلهية للملوك». بالمقابل، رأى عبد الرازق أن عقيدة المعتزلة كانت شبيهة بنظرية العقد الاجتماعي لدى جون لوك.[68]

لم يكن هذا بسبب تملق للسلطة عند العلماء الأشاعرة. بل بالعكس، كان هؤلاء العلماء أيضًا كارهين للاستبداد، وقد كان تأكيدهم على وجوب اتباع الحكام للشريعة أحيانًا يحد من سلطة الحكام.[69] ولكن حلهم للاستبداد لم يكن إلا النصيحة الأخلاقية للحاكم، ولم يقدم أي آلية ضد الاستبداد بالسلطة، وهو ما نقدهم به رشيد رضا (ت. 1935) محقا.[70] حتى النصيحة الأخلاقية عندهم كانت محدودة بالأحاديث التي كانت أيضًا محابية للحكام وضوحًا. يذكر الغزالي حديثين منهما في كتابه الأهم *إحياء علوم الدين*. يذكر واحد منهما:

> من كانت عنده نصيحة لذي سلطان فلا يكلمه بها علانية، وليأخذ بيده، وليخل به، فإن قبلها قبلها، وإلا كان قد أدى الذي عليه والذي له.[71]

ويقول الحديث الثاني، «من أهان سلطان الله في الأرض أهانه الله».[72]

هذا الزواج بين العقيدة الإيمانية والسلطة المطلقة كان حاسمًا في تاريخ العالم المسلم. بين العالم السياسي أحمد كورو في كتابه *الإسلام والسلطوية وقلة التطوير*، أن هذا الزواج أدى إلى «تحالف بين الدولة والعلماء» أقام السلطوية السياسية وحافظ عليها. همش هذا التحالف الفكر المستقل (فكر اللاهوتيين العقلانيين والفلاسفة)، وقلل من شأن التجار. يرى كورو أن نتيجة ذلك كانت ضعف القوتين اللتين قادتا الحركة الليبرالية في أوروبا –المثقفين والبرجوازية.[73]

ومما بقي ضعيفًا أيضًا فكرة وجوب تقييد سلطة الحكام. رأى محمد عبده هذه المشكلة في بلده مصر في أواخر القرن التاسع عشر. «ثم كنت فيمن دعا الأمة المصرية إلى معرفة حقها على حاكمها، وهي هذه الأمة لم يخطر لها هذا الخاطر على بال من مدة تزيد على عشرين قرنًا».[74]

إلى اليوم، بقي «تحالف الدولة والعلماء» قائمًا في الدكتاتوريات الإسلامية، وهي غير قليلة، إذ لا يتحرج كثير من علماء الدين أن يسوغوا حكم الحكام الأوتوقراطيين ما دام هؤلاء يمثلون أنهم مدافعون عن الدين. أول قاعدة في هذا النموذج ألا يُسأل كيف وصل الحاكم إلى السلطة. يوضح نص سعودي معاصر هذه المسألة بلا مبالاة: «إن وجود الحاكم في المجتمع المسلم من واجبات الدين المهمة، مهما كانت الطريقة التي وصل فيها إلى السلطة».[75] أما القاعدة الثانية، كما يذكر النص نفسه، فهي

«الطاعة والولاء» للحاكم، «في كل شيء لا يخالف الشريعة الإسلامية».[76] وما دامت مخالفة الشريعة الإسلامية يقف تعريفها على علماء الدين، فلا حق للمواطنين العاديين أن يرفعوا أصواتهم.

في هذه الرؤية الكونية، كل معارضة للحاكم –سواء أكانت مظاهرة عامة أو مجرد تغريدة– يمكن تجريمها بتهمة الفتنة. لا تكون المعارضة شرعية إلا عندما يمكن اتهام الحاكم بأنه «مرتد» يستحق القتل. والنتيجة هي ثقافة سياسية من «الاستبداد الممتزج بالاغتيالات».[77] هي ثقافة سياسية، بعبارة أخرى، يستطيع المرء بسهولة مراجعة تاريخها في الشرق الأوسط.

من المستبدين في الأرض إلى إله السماء

فوق كل هذه العلاقات بين العقيدة الإسلامية والسياسة الإسلامية، لم تزل أمامنا طبقة لنضيفها: لم تكتف الأشعرية بتسويغ حكم المستبدين في الأرض. بل جعلت صفات هؤلاء المستبدين أوصافًا لله.[78]

لمعرفة معنى هذا، فلنتذكر الإله الذي يعتقد به الأشاعرة. إنه إله له قوة مطلقة، ولا حد لسلطته النزوية المتقلبة. له أن يكافئ أو يعاقب مخلوقاته كما يشاء، وليس لأحد أن يسأله «لماذا؟». هذا الإله غير ملتزم بقاعدة ولا قانون ولا مبدأ. بل إرادته أصل كل قاعدة وقانون ومبدأ. إنه إله يعمل حسب المثل القائل: «القوة هي الحق».

هذا التعريف هو نفسه تعريف الحاكم المستبد، الذي لا يحترم قانونًا ولا قاعدة ولا مبدأ. بل إن من اللافت للنظر أن هذا التشبيه بين المستبد في الأرض وإله السماء ذكره الأشاعرة أنفسهم. كما قال الأشعري نفسه:

> والدليل على أن كل ما فعله فله فعله: *أنه المالك القاهر الذي ليس بمملوك* ولا فوقه مبيح ولا آمر ولا زاجر ولا حاظر، ولا من رسم له الرسوم وحد له الحدود، فاذا كان هذا هكذا لم يقبح منه شيء.[79]

من الحجج أيضًا التي يحتج بها الأشاعرة عند تعريف عدالة الله –وهي عند المعتزلة صفته الأساسية– هذه الحجة المعبرة. «لا يتصور منه ظلم ولا جور»، بعبارة أحد الأشاعرة، الذي أضاف:

> ولو أنه سبحانه أهلك جميع خلقه في طرفة عين لم يكن بذلك جائرًا عليهم ولا ظالمًا لهم، *فإنهم ملكه وعبيده*، وله أن يفعل في ملكه ما يشاء.[80]

فإذا كان الله يفعل في ملكه –وهو الكون الذي خلقه–، فلا يمكن أن يكون فعله باطلاً. وهذه، مرة أخرى، إشارة إلى حاكم مستبد لا يُسأل عما يفعل في ملكه.

اعتمدت الأشعرية كذلك على المستبدين في الأرض لتستدل على مذهبها الظرفي– أنه ليس للطبيعة قوانين بل هي «عادات» الله. من المصادر المثيرة للاهتمام التي تذكر هذا الأمر موسى بن ميمون، الذي يلاحظ وهو ينتقد الأشاعرة هذا الأمر:

> يقولون إن الشيء الموجود في حد معين وأشكال وصفات وأبعاد ثابتة، ليس كذلك إلا اتباعًا لعادة، *كما أن الملك عادةً يعتلي حصانه في شوارع المدينة*، ولا يترك عادته هذه أبدا، ولكن ليس في العقل استحالة أن يمشي على قدميه في هذه الشوارع.[81]

وأضاف ابن ميمون «وعلى هذا الأساس كل نسجهم».[82]

ليس معنى هذا أن الأشاعرة كانوا يقصدون إساءة وصف الله لأهداف شريرة. ليس الكلام هنا عن مؤامرة. بل نحن نتكلم عن أثر الظروف الاجتماعية السياسية على مفاهيم العقيدة. لأن الله، وهو السلطة المطلقة، غيب لا يمكن الوصول إليه، يميل الناس إلى تخيله كما يتخيلون السلطات الأرضية من حولهم –كالأب والملك والسلطان. بل هذا الأمر مؤسس في التراث الإسلامي نفسه، في مفهوم *قياس الشاهد على الغائب*.

من أجل ذلك نرى أن الثقافات التي تصبح فيها العلاقة مع السلطة الأرضية أقل هرمية، تصبح العقائد الإلهية فيها أيضًا أقل تصاغرًا. هذا التحول حدث في المسيحية الغربية، حيث حلت الآراء «اللبرتارية» التي تقبل حرية الإرادة، محل الآراء الجبرية التي كانت في الماضي –والتي كان الإله فيها أيضًا مستبدا–. يلاحظ درك بيربوم، فيلسوف الدين المعاصر، هذا التغير المثير للاهتمام ويقدم تفسيرًا له:

يبدو أن الحتمية اللاهوتية (الجبرية) لم تزل في تراجع منذ القرن الثامن عشر، على الأقل بين المسيحيين. لم هذا التغيير؟ من الفرضيات المثيرة أنه تغيير موافق لتغير في فهم الناس لعلاقتهم بالله. شهد القرنان الثامن عشر والتاسع عشر اتجاهًا نحو جعل علاقة الإنسان بالله علاقة شخصية، بتشبيهها بالعلاقات بين الأفراد البشر. يمكن القول إن هذا النموذج يجعل الأطراف فيه حرة في الاستجابة فيما بينها. حل هذا الرأي محل الرأي الذي يرى العلاقة مع الله كالعلاقة مع سلطة، كملك أو سيد، وهو رأي موافق للحتمية اللاهوتية وبعض أنواع الإرادة الحرة المحدودة.[83]

طبعًا، قد يطمح المرء إلى معرفة طبيعة الله الحقة، والعقيدة الصحيحة النهائية، المستقلة عن الظروف السياسية الاجتماعية المتغيرة. ولكننا نحن البشر لن نستطيع الخروج من واقعنا الأرضي، ولن نستطيع الإحاطة بالحقيقة المطلقة. ولكننا على الأقل نستطيع أن ندرك أن ما أتانا في التراث الديني يحمل بقايا من الظروف السياسية الاجتماعية في زمنه. في الإسلام، يعني هذا أن التراث الديني السائد، الذي تسوده الأشعرية، يحمل آثار ثقافة سابقة للحداثة، فيها استبداد سياسي.

ويعني هذا أيضًا أننا نحن مسلمي العصر الحديث غير مضطرين إلى تقديس الأشعرية. وليس معنى هذا أن علينا أن نقبل قبولًا كاملًا –أو دوغمائيا– بدائلها في الإسلام المبكر، كالاعتزال أو الفلسفة، ولكننا نستطيع الاستفادة منها. بوجود هذا المصدر الأوسع للحكمة، نستطيع تأسيس لاهوت جديد يعتقد بإله معقول مفهوم، وطبيعة إنسانية متمكنة ومكرمة. وعلى هذا الأساس، نستطيع تطوير فقه جديد يوافق زماننا.

كيف نفعل هذا؟ هذا سؤال كبير ليس في مجال هذا الكتاب– ولكنني أشرت إلى بعض ملامحه. علينا نحن المسلمين أن نطور فلسفة أخلاقية عن «الخير» و«الشر»، نعيد على أساسها تفسير تراثنا الديني الموروث. وعند إعادة تفسير الشريعة، علينا أن نركز على «مقاصد» الإله في الأحكام، لا على الأحكام بحرفيتها. ونحن محتاجون أيضًا إلى نظرة كونية أقرب إلى العلم، تفسر الظواهر بالقوانين والحقائق، لا بافتراضات عقولنا السابقة. ولكي نستطيع أن نفعل كل هذا، علينا أن نخرج من احتوائنا الذاتي وأن نتصل ببقية الإنسانية لنستطيع التعلم من إنجازاتها والإسهام فيها.

علينا أن نعود إلى جوهر ديننا –القرآن– ونعيد النظر في فهمنا له. ما من مسلم ينكر أن القرآن من الله، وإلا لما كان مسلمًا. ولكن قد يقرأ الإنسان القرآن بعقلية أشعرية، هي الطريقة السائدة لقراءته، وقد يقرأه بعقلية معتزلية. في الفصل القادم، سنقوم بهذه القراءة المعتزلية –وسنرى الفرق الذي تصنعه.

الفصل العاشر

العودة إلى مكة

الخطوة الأساسية الأولى . . . هي أن يميز المسلم حقًا بين الإسلام المعياري والإسلام التاريخي.

– فضل الرحمن (توفي عام 1988)، عالم إسلامي[1]

في أواخر القرآن، وفقًا لترتيبه التقليدي، ثمة سورة قصيرة جدًا عن رجل يدعى أبا لهب، جاء فيها: «تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ»، ومن ثم تخبرنا السورة أنه وزوجته سيحترقان في الجحيم عقابًا شديدًا لهم من الله.[2]

ولكن لم كل هذا الغضب على أبي لهب؟ وفقًا للمصادر الإسلامية، كان أبو لهب أحد أقوى رجال مكة في فجر الإسلام، وهو عم النبي محمد أيضًا، ولكنه أصبح أحد ألد أعدائه. وحين بدأ النبي بتحذير الناس من عبادة الأصنام برفقة بضع عشرات من المؤمنين من حوله، ظهر الحقد الذي يكنه كل من أبي لهب وزوجته. فلم يقتصر الأمر على إساءتهما اللفظية لمحمد، بل تعرضا له جسديًا أيضًا. وفي الواقع، استخدم أبو لهب عبارة «تبت يداك» نفسها خلال حديثه مع الرسول. لذلك، يمكن القول إن القرآن قد وجه غضب أبي اللهب ضده.[3]

وفي يومنا هذا، يتلو المسلمون آيات عن أبي لهب في كثير من الأحيان، فهذه السورة هي إحدى السور العشر القصيرة التي تستخدم كثيرًا في الصلوات اليومية. ولكن قلة قليلة من المسلمين، على كل حال، يتوقفون للحظة ويفكرون في اللغز اللاهوتي الذي تطرحه هذه السورة على الرغم من العقيدة الإسلامية السائدة التي رسختها كل من الأشعرية والحنبلية: القرآن نص «غير مخلوق»، إذ كان موجودًا لدى الله قبل بداية الزمان.

وإليكم اللغز: إذا كان القرآن «غير مخلوق» حقًا، إذن لا بد أن الله قد أدان أبا لهب قبل وقت طويل من ولادته حتى. وهذا يعني أن خبث هذا الرجل العربي الذي عاش في القرن السابع جنبًا إلى جنب مع الحكم الصادر ضده مقدران سلفًا من الله – ليسا «معروفين مسبقًا» وحسب، بل مقدرين في الأبدية أيضًا. ولكن في هذه الحالة، لم يتحمل أبو لهب المسؤولية؟ إذا قدر الله أفعاله وحكم عليه بنار جهنم بسبب هذه الأفعال ذاتها، ألن يكون هذا أمر غير عادل؟

على حد معرفتنا، أثار عالم يدعى عمرو بن عبيد هذه التساؤلات في القرن الإسلامي الثاني، ويمكن للمرء أن يحزر انتماءه اللاهوتي بسهولة – المعتزلة. وهو تلميذ الحسن البصري الذي تناولنا رسالته حول الإرادة الحرة في الفصل الثاني. لمواجهة أولئك الذين دافعوا عن عقيدة «القرآن غير المخلوق»، تحدث ابن عبيد عن إدانة القرآن لأبي لهب وغيره من الكفار الجاحدين. فمن المستبعد، بحسب رأيه، أن يكون الله قد أدانهم قبل أن يخلقهم حتى، فلو كان ذلك صحيحًا «لما كان لدى الله أي حجج ضدهم».[4]

وفي المقابل، استند أولئك الذين دافعوا عن عقيدة «القرآن غير المخلوق» غالبًا إلى آية جاء فيها أن القرآن مكتوب على لوح محفوظ.[5] وفي كثير من الأحيان، ساوى المفسرون هذا اللوح الغامض بما يسمى «أم الكتاب»، التي يصفها القرآن بأنها عند الله.[6] ولذلك، يعتقد العديد أن القرآن الذي بين أيدينا اليوم كان بأكمله موجودًا قبل نزوله على النبي محمد. وعلى الرغم من ذلك، وبعد القراءة المتأنية، يتبين لنا أن أم الكتاب ليست القرآن نفسه، بل «معرفة الله وحكمته وسيادته»، والتي منها يشتق القرآن جنبًا إلى جنب مع الكتب المقدسة السابقة.[7] فلا عجب في أن اليهود والمسيحيين يسمون «أهل الكتاب» وليس «أهل الكتب».

دام الصراع المبكر بين من اعتبروا القرآن «مخلوقًا» ومن ظنوه «غير مخلوق» لبضعة قرون، وانتهى بانتصار الطرف الثاني لأسباب تحدثنا عنها سابقًا. ولذلك في يومنا هذا، تعتبر عقيدة القرآن غير المخلوق بمثابة وجهة النظر الرسمية في الإسلام السني، إلا أننا لسنا مجبرين على قبولها جزافًا باعتبارها ركنًا من أركان الإيمان. وحين نفكر في قراءة القرآن باعتباره نصًا «مخلوقًا»، كما سنفعل في هذا الفصل، ستبدو قصة أبي لهب وغيرها من الموضوعات الأخرى أكثر منطقيةً.

نص سياقي

إن كثيراً من الناس الذين يقرأون القرآن لأول مرة، ولا سيما أولئك الذين لا ينتمون إلى الثقافة الإسلامية، يجدونه محيراً. ولعل أحد أسباب ذلك هو أنه ليس كتابًا خطيًا: إنه ينتقل من موضوع إلى آخر ومن قصة إلى أخرى. وهذا أمر واضح خصوصًا فيما يتعلق بالترتيب الشائع للسور التي تتدرج من الأطول إلى الأقصر ولا تتبع أي تسلسل زمني.

وعلى أية حال، الافتقار إلى وجود تسلسل زمني ليس التعقيد الوحيد هنا. فالتعقيد الحقيقي هو أن القرآن مكون من مجموعة رسائل إلهية تلقاها النبي محمد خلال أوقات مختلفة من بعثته النبوية التي استمرت ثلاثةً وعشرين عامًا. ولكن عند قراءتنا للنص، سنرى الرسائل الإلهية دون أن نتمكن من فهم ما تحويه بالضبط. فمن الممكن أن نسمع مثلاً أن الله يوجه إنذاره الأخير إلى «الَّذِينَ عَاهَدتُّم مِّنَ الْمُشْرِكِينَ».[8] ولكننا لا نعرف أي شيء عن ماهية هذه «المعاهدة» أو شروطها أو ما أسفر عن إنهائها. ومن المحتمل أن نقرأ آيةً جاء فيها: أتتذكرون «إِذْ أَنتُم بِٱلْعُدْوَةِ ٱلدُّنْيَا»، ولكننا لا نستطيع حقًا أن «نتذكر» هذا الحدث لأننا لم نكن هناك. وأما من *يخاطبهم القرآن مباشرةً* –النبي وصحبه– لم يواجهوا أي مشاكل في ربط ما يشير إليه القرآن بتجاربهم الحياتية، بينما أنتم، من تقرأون هذه الآيات نفسها بعد مرور قرون من الزمن، لا يمكنكم فهم ما حدث.

ولحسن الحظ، نشأ في التقليد الإسلامي علم يسمى *أسباب النزول*، إذ يعطينا فكرةً حول خلفية بعض الآيات القرآنية. ولكن لم ينشأ هذا العلم إلا بعد بضعة قرون من نزول القرآن، لذا لم يكن دقيقًا أبدًا ولم يطرح «أسبابًا» سوى لأقل من 10 في المائة من الآيات.[9] وعلاوةً على ذلك، اعتقد العديد من الفقهاء أن «أسباب» النزول هذه لا تحصر الآيات في سياقها الأصلي – أي أنها كانت *سببًا* لنزول الآيات ولم تكن *مصدرها*.[10] ومن هنا جاء القول الفقهي: *العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب*.[11] افترض بعض العلماء الأشاعرة أيضًا أن كل الأسباب كانت «واقعًا بشريًا خلق عمدًا ليكون بمثابة تبرير *ما بعد* حدثي لكشف هذه النصوص».[12] ولذلك، لا عجب في أن عقيدتي القرآن غير المخلوق والقدر البشري مترابطتين ارتباطًا وثيقًا.[13]

ما يزال هذا الرأي سائد بين المسلمين السنة. إنه يجرد القرآن من سياقه، ويلمح ضمنيًا أن جميع وصايا القرآن صالحة تمامًا وقابلة للتطبيق في أي زمان ومكان.

ولكن ثمة وصايا قرآنية لا يمكن أن تطبق في يومنا هذا بكل تأكيد. دعونا نفكر، على سبيل المثال، في «الأشهر الحرم».[14] بالنسبة لمن خاطبهم القرآن بشكل مباشر، كانت هذه الأشهر وأهميتها أمرًا في غاية الوضوح: عاشت القبائل العربية معارك وغارات مستمرة، ولكن سميت أربعة من الأشهر الاثني عشر في التقويم القمري «حرامًا»، أي أنها فترة سلام، لكي يتمكن الناس من السفر بأمان للحج. وبالتالي، حين جاء في القرآن: «الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ»، علم من يخاطبهم القرآن بشكل مباشر ما يعنيه ذلك.[15] ولكن في يومنا هذا، إن قلنا ذلك لشخص من السويد أو غواتيمالا أو الإنويت، لن يعلم أبدًا ما يعنيه ذلك.

أو دعونا ننظر إلى الآية القرآنية التي تخبر المسلمين أنه ينبغي على أولادهم أن يستأذنوهم «ثَلاثَ مَرَّاتٍ مِن قَبْلِ صَلاةِ الْفَجْرِ وَحِينَ تَضَعُونَ ثِيَابَكُم مِّنَ الظَّهِيرَةِ وَمِن بَعْدِ صَلاةِ الْعِشَاءِ».[16] فهذه الآية تشير بشكل واضح إلى إحدى العادات العربية المحلية، إذ اعتاد الناس على الدخول إلى منازلهم وخلع ملابسهم بسبب الحرارة الشديدة في فترة منتصف النهار. ومرةً أخرى، إذا أخبرنا الإنويت أو السويديين بهذا الأمر، فلن يجدونه منسجمًا مع واقعهم.

ومن الأمور السياقية المدهشة أيضًا في القرآن هي الإشارات المتكررة إلى «الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ».[17] إنه مصطلح يشير إلى العبيد، الذي كان امتلاكهم أمرًا طبيعيًا وشائعًا في شبه الجزيرة العربية خلال القرن السابع – وفي واقع الأمر، في العالم بأكمله تقريبًا. ونتيجةً لذلك، كان العديد ممن يخاطبهم القرآن مباشرةً من أصحاب العبيد، لذا تحدث إليهم القرآن عن واقعهم. وعلى وجه الخصوص، نصحهم القرآن بأن يعاملوا العبيد معاملةً رحيمةً، وذلك من خلال وصايا مثل: «إِحْسَانًا ... [بـ] مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ» أو «وَآتُوهُم مِّن مَّالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ» أو «وَلا تُكْرِهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ».[18] وبالإضافة إلى ذلك، سمح القرآن للعبيد بشراء حريتهم، وشجع على عتقهم باعتباره عملًا خيريًا.[19]

والسؤال الحاسم هنا هو: هل إشارة القرآن إلى العبيد تعني أنه ينبغي أن يكون هناك عبيد في المجتمع المسلم المثالي؟ وبالمثل، هل ينبغي على المسلمين خلع «ثِيَابَكُم مِّنَ الظَّهِيرَةِ» اتباعًا لأحكام الله؟

أم عليهم أن يسعوا إلى ترسيخ عادة «الأشهر الحرم» في مجتمعات لا تتبع هذه العادات ولا تحتاجها أيضًا؟

استعراض السلطة الأبوية العربية

لعل معظم المسلمين في يومنا هذا سيجيبون بالنفي على الأسئلة المذكورة أعلاه، فعبثية تعميم السياق القرآني واضحة للغاية في هذه الحالات. وعلى الرغم من ذلك، تنطبق هذه العبثية على العديد من الحالات الأخرى، مثل تعميم الثقافة الأبوية لشبه الجزيرة العربية خلال القرن السابع – وهو سياق ورد ذكره في القرآن، على حد تعبير أسماء بارلاس، من أجل «توفير سبل لمعالجة أشكال الظلم المتعلقة بكراهية النساء في القرن السابع *الجاهلي* [قبل الإسلامي]» وحسب.[20]

وعلى سبيل المثال، حين طلب القرآن من الرجال المسلمين أن يعاملوا النساء بإنصاف «إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاء»، كان يخاطب مجتمعًا الرجال فيه هم من يقررون أمور الطلاق دائمًا.[21] وعلى الرغم من ذلك، اعتبر معظم العلماء التقليديين هذا الأمر بمثابة تشريع لقاعدة عامة.[22]

وبعبارة أخرى، اعتبروا أن الزوج يحق له أن يطلق زوجته متى شاء، في حين لا يحق للزوجة أن تطلق زوجها إلا في حالات «استثنائية».[23] وعلى غرار ذلك، إن تعدد الزوجات الذي كان مبررًا –أو في الحقيقة مطلوبًا– بسبب نقص عدد الرجال نتيجةً للحروب المستمرة أصبح مباركًا باعتباره شكلًا من أشكال الزواج الشرعي. وبالمثل، قد تكون العبارة القرآنية: «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ» *وصفيةً* وحسب، أي أنها تشرح ما كان عليه المجتمع العربي في القرن السابع. وعلى الرغم من ذلك، اعتبرها جميع المفسرين الكلاسيكيين تقريبًا بمثابة أمر *توجيهي* يرسخ نموذجًا أبويًا للإنسانية.[24]

وعلى المدى الطويل، أسفر هذا النهج الحرفي في أغلب الأحيان عن التضحية بالنوايا الأخلاقية التي تكمن خلف الوصايا القرآنية. ولعل إحدى الحالات المؤثرة هي قانون الطلاق الذي استمد من الآيتين التاليتين: «الطَّلاقُ مَرَّتَانِ»، و«فَإِن طَلَّقَهَا فَلاَ تَحِلُّ لَهُ مِن بَعْدُ حَتَّىَ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ».[25]

إنها قاعدة غريبة حقًا، ولكن كان لها سبب وجيه: اعتقد العرب قبل الإسلام أنه بمجرد أن يطلق الرجل زوجته ينبغي عليها أن تنتظر مدة ثلاثة أشهر، تسمى *العدة*، لكي تعرف ما إذا كانت حاملًا أم لا. وفي تلك الفترة، يستطيع الزوجان أن يعودا إلى بعضهما البعض في أي وقت. فهذه العادة، في حد ذاتها، كانت منطقيةً باعتبارها إجراءً احترازيًا لحالات الانفصال المتسرعة – لذا لا عجب في أن القرآن استمر في تنفيذها.[26] وعلى كل حال، استغل بعض الرجال العرب هذه العادة على نحو سيء، وهذا أمر نعلمه بفضل عائشة، إحدى زوجات الرسول، التي ذكر أنها قالت:

كان الناس والجل يطلق امرأته . . . مائة مرة أو أكثر.

حتى قال رجل لامرأته: «والله لأطلقك تبينين مني ولا أوويك أبدًا...!»

قالت: «وكيف ذاك؟»

قال: «أطلقك. فكلما همت عدتك أن تنقضي راجعتك».[27]

فذهبت المرأة المساء إليها إلى عائشة تطلب منها المساعدة، التي بدورها قصت ما جرى على النبي، فسرعان ما جاءه الوحي: «الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ».[28] وبذلك، لا يمكن لأي رجل أن يطلق زوجته «مائة مرة» من أجل أن «يبقيها معلقةً».

وعلى الرغم من ذلك، ظهرت مشكلة جديدة مع مرور الوقت: تطلق بعض الأزواج ثلاث مرات ولكنهم رغبوا بعدها حقًا في العودة إلى بعضهم البعض مجددًا. ولكن الفقهاء، الذين تمسكوا بنص القانون، لم يسمحوا لهم بذلك أبدًا. وبدلًا من ذلك، توصلوا إلى حل رهيب: زواج قصير الأمد من رجل آخر، وينبغي حتى أن يكتمل هذا الزواج بحسب معظم الفقهاء.[30] وسمي هذا الزواج بزواج *التحليل*، أي أنه *حلال* أو «مسموح» للمرأة أن تعود بعده إلى زوجها الأساسي.

وكما يمكن للمرء أن يتصور، تسبب هذا التقليد بأذية العديد من الأزواج المسلمين على مر القرون، إضافةً إلى أنه أسفر عن بعض الانتقادات في العصر الحديث.[31] ومع ذلك، ما يزال هذا التقليد قائمًا في يومنا هذا، وحتى في أوروبا. ففي عام 2017، كشف صحفيو بي. بي. سي. عن وجود خدمات إلكترونية في المملكة المتحدة متعلقة بزواج *التحليل* وموجهة للنساء المسلمات اللاتي تطلقن ثلاث مرات. ومن خلالها، دفعت هذه النساء آلاف الجنيهات من أجل أن «تتزوج وتمارس الجنس مع أشخاص غريبين، ثم يتطلقن منهم لكي تتمكن من العودة إلى أزواجهن الأساسيين».[32]

بل وفاقم بعض الفقهاء هذه المشكلة حين قرروا أنه من الممكن أن يحدث «طلاق الثلاث» مرةً واحدةً – حين يقول الزوج ببساطة «أطلقك» ثلاث مرات. وفي العقود الأخيرة الماضية، حدثت «حالات طلاق الثلاث الفوري» عبر البريد الإلكتروني والرسائل النصية أيضًا. إن هذه الممارسة منتشرة إلى حد كبير بين أوساط مسلمي الهند، حيث فرض حظر وطني على طلاق الثلاث في عام 2019. ووفقًا للنسوية المسلمة زكية سومان، استمرت هذه الممارسة لفترة طويلة من الزمن لأن الرجال المسلمين اعتقدوا أنها «أقرت بموجب القرآن».[33] والسبب في ذلك هو افتقارهم الكلي إلى الفهم السياقي للقرآن.

ما ينبغي علينا أن نفهمه هو أن من خاطبهم القرآن بشكل مباشر، أي المسلمون الأوائل، مختلفون للغاية عن مسلمي القرن الحادي والعشرين، أي نحن. ولذلك، لا يمكننا أن نعتبر جميع الوصايا الإلهية المنزلة على المسلمين الأوائل، والتي تنطوي على سياقات خاصة للغاية، قابلةً للتطبيق بحرفيتها في مجتمعاتنا المختلفة تمامًا.

إن ما نحتاجه، في نهاية المطاف، هو نهج فضل الرحمن المسمى «الحركة المزدوجة»: في البداية، نعود إلى السياق القرآني لفهم *المقاصد* الإلهية التي تكمن خلف القوانين، ومن ثم نبحث في السياق الحديث لكي نصوغ قوانين جديدة تخدم هذه المقاصد.[34] وانطلاقًا من هذا المنظور، قد تعلمنا آيات الأشهر الحرم عن الشهامة، وكذلك آية مثل «لِيَسْتَأْذِنكُمُ . . . ثَـلَاثَ مَرَّاتٍ» التي يمكن أن تعلمنا عن الخصوصية، بالإضافة إلى الآيات التي تنظم شؤون المرأة والتي يمكن أن تقدم رؤيةً لتحسين حالة الإناث في أي مجتمع معين.

نص تفاعلي

إن القراءة المتأنية للقرآن، في واقع الأمر، تجعلنا ندرك أنه ليس نصًا سياقيًا وحسب، بل نصًا تفاعليًا – فجزء من تكوينه متعلق بتجربة من يخاطبهم بشكل مباشر.

إن أول من خاطبهم القرآن بشكل مباشر هو النبي محمد بالطبع. فمئات الآيات تحدثت عن شكوكه ومخاوفه، أو نظمت أحواله الشخصية كالزواج مثلًا، أو مدته بالتكتيكات التي يحتاجها لكسب المعارك أو إحلال السلام. في حين ورد في آيات أخرى حواراته مع صحبه. وجاء في إحدى الآيات: «قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ».[35] فالمرأة كانت تشكو من *الظهار*، وهو تقليد عربي أبوي آخر يمكن فيه للرجل أن يطلق زوجته على الفور بقوله «أنت مثل أمي». وردًا على هذا الأمر، ساند الله المرأة ووبخ زوجها.[36]

ومن الأمثلة الأخرى على تفاعل القرآن مع من يخاطبهم بشكل مباشر هو الأسئلة التي وجهها للنبي، والتي ورد ذكرها في العديد من الآيات:

«يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ . . .»

«يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ . . .»

«وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَى . . .»

«وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ . . .»

في جميع هذه الآيات التي جاء فيها عبارة «يَسْأَلُونَكَ عَنِ»، يطرح القرآن إجابات عن أسئلة البشر، وهو أمر يعكس، على حد تعبير العالم المصري الراحل نصر أبو زيد، «الطبيعة الحوارية للقرآن فيما يتعلق بالاهتمامات البشرية».[37]

وهذا يوحي بأنه لو سأل الأشخاص المحيطين بالنبي محمد أسئلةً مختلفةً، لكان القرآن مختلفًا بعض الشيء. وفي الواقع، إنه أمر واضح في القرآن ذاته:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَسْأَلُواْ عَنْ أَشْيَاء إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ *وَإِن تَسْأَلُواْ عَنْهَا حِينَ يُنَزَّلُ الْقُرْآنُ تُبْدَ لَكُمْ*.[38]

طالت الطبيعة الحوارية للقرآن أعداء الإسلام أيضًا – إذ نزلت بعض الآيات *جوابًا لقولهم*، بحسب ما لاحظه المفسرون التقليديون. فأبو لهب، الذي ذكرناه سابقًا، هو واحد منهم. وثمة أخرون أيضًا ذكرت حججهم والإجابات عليها حتى ولو لم يرد ذكر أسمائهم. إليكم مثال على ذلك:

وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُّبِينٌ.[39]

إذا اعتبرنا القرآن «غير مخلوق»، إذن علينا أن نفترض أن مشركين مكة الذين وجهوا الاتهام المذكور أعلاه بالإضافة إلى الرجل الذي أشاروا إليه والبيئة الاجتماعية بأكملها وحتى اللغة العربية في حد ذاتها، جميعهم مقدرون سلفًا. ولكي يكون التطور التاريخي متناسبًا مع القرآن المكتوب مسبقًا، علينا في حقيقة الأمر أن نفترض أن التاريخ البشري بأكمله مقدر سلفًا. أو يمكننا أن نعتبر القرآن «مخلوقًا»، أي صاغ الله عباراته في الوقت المناسب في علاقة حوارية مع الواقع البشري الزمني. ولعل هذا ما يعنيه القرآن *بنزوله* – نزول من الألوهية إلى مرتبة البشر.

ومن الممكن أن يتساءل المرء عن أهمية هذا الفرق. إنه مهم لأن الواقع البشري الذي استجاب القرآن معه لا ينطوي على أحاديث الرسول أو أسئلة المؤمنين الأوائل أو اتهامات الكفار وحسب. إنه

يشمل أيضًا الغارات والمعارك، فضلاً عن القوة والغزو. فهناك فرق كبير بين أن ننظر إلى هذه الأمور باعتبارها جزءًا من الإسلام المعياري الذي قدره الله، أو جانبًا من الإسلام التاريخي الذي لعب دورًا في رسم تاريخ البشرية.

ما الذي يرغب فيه الإسلام أصلاً

دعونا نتذكر مجرى الأحداث في زمن النبي محمد. فكما نؤمن نحن المسلمين، نزل الوحي عليه في عام 610. وفي السنوات الثلاث الأولى، لم يشارك رسالته إلا في السر، وحصل بذلك على بضع عشرات من المعتنقين. وبعد ذلك، أمره الله بالدعوة العلنية. ولكن هذا الأمر أثار حنق وجهاء قريش، القبيلة العربية التي حكمت مكة، الذين بدأوا سياسة اضطهاد استمرت على مدار السنوات التسع المقبلة.

ما الذي أزعج قريش بشأن الإسلام؟ هل هددت مجموعة المسلمين الصغيرة أمنها بأعمال عنف؟ هل شكلت هذه المجموعة ميليشيا لاحتلال المدينة بالقوة؟ أم أنهم طلبوا من مكة أن تقبل محمد حاكمًا لها؟

إن الإجابة على كل هذه الأسئلة هي «لا» ببساطة، وهو ما يمكننا أن نفهمه بوضوح من خلال القرآن. لم يكن الإيمان الجديد الذي روج له محمد عنيفًا أو قسريًا بكل تأكيد. وعلى الرغم من أن المسلمين نادوا بالتوحيد واعتبروا الأصنام آلهةً باطلةً، لم يحاولوا كسب أي أحد بالقوة. إن إحدى السور القصيرة التي تحمل اسم «الكافرون» تنص بوضوح على هذا الأمر:

قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ، لا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ، وَلا أَنتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ، وَلا أَنَا عَابِدٌ مَّا عَبَدتُّمْ، وَلا أَنتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ، *لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ*.[40]

إن كلمة «قُلْ» التي تبدأ بها السورة أعلاه تبدأ بها أيضًا أكثر من ثلاثمائة آية. إنها إيعاز من الله لمحمد لكي يقول شيئًا لبعض الناس. وبنفس الطريقة، لدينا آية مكية أخرى جاء فيها: «وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاء فَلْيُؤْمِن *وَمَن شَاء فَلْيَكْفُرْ*».[41]

إن تكملة الآية أعلاه، مثل العديد من الآيات الأخرى في القرآن، هددت الكافرين بنار جهنم أو كوارث خارقة للطبيعة، ولكن لم تهددهم بأي عقاب أرضي على يد المسلمين ذاتهم، فالله وحده من يمتلك سلطة معاقبة الناس. لم يكن محمد سوى «نَذِيراً» –وهو مصطلح كرر أكثر من عشرين مرةً في القرآن– بالإضافة إلى «شَهِيدًا» و«بَشِيراً».[42] ومن الآيات المكية الأخرى التي نزلت على النبي:

قَدْ جَاءَكُم بَصَائِرُ مِن رَّبِّكُمْ فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا *وَمَا أَنَاْ عَلَيْكُم بِحَفِيظٍ*.[43]

ثمة أساس منطقي لاهوتي خلف هذه العقلية المتمثلة بالدعوة بعيدًا عن الإجبار، إذ ورد في إحدى الآيات: «وَلَوْ شَاء رَبُّكَ لآمَنَ مَن فِي الأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُواْ مُؤْمِنِينَ».[44] أشار الله إلى هذه النقطة مرارًا وتكرارًا بهدف التخفيف من حدة شغف رسوله بتحويل أهل مكة إلى الإسلام: «وَلَوْ شَاء اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَى فَلاَ تَكُونَنَّ مِنَ الْجَاهِلِينَ».[45] بالفعل، كان من يعبدون الأصنام في مكة مخطئين للغاية، ولكن «وَلَوْ شَاء اللَّهُ مَا أَشْرَكُواْ».[46]

وبالإضافة إلى ذلك، تبنى القرآن عقلية «قلب الخد الآخر» اليسوعية التي ورد ذكرها في العهد الجديد، ولكن لطالما انتقدها الإسلاميون باعتبارها مهادنةً للغاية.[47] ففي إحدى الآيات ورد قوله: «ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ».[48]

وبعبارة أخرى، كان الإسلام خلال مراحله الأولى في مكة بمثابة حركة لاهوتية طموحة وسلمية من الناحية السياسية. فالمسلمون الأوائل، على سبيل المثال، كانوا أشبه بالدعاة الدينيين في المجتمعات المنفتحة في العصر الحديث، الذين يظهرون في الأماكن العامة ويعلنون: «اتقوا الله»، أو «النهاية

قريبة»، أو «توبوا». وعلاوةً على ذلك، أدان المسلمون الأوائل الشرور المجتمعية مثل وأد الأطفال، واستغلال الأيتام، وإساءة معاملة النساء والعبيد، ولكنهم لم يفعلوا ما هو أكثر من ذلك.

إذن، ما هي المشكلة؟ لماذا لم تتقبل مكة المشركة الإسلام؟

كان للإجابة بعد اقتصادي بالنسبة للبعض، إذ احتجوا بأن الإسلام في مراحله الأولى هدد التجارة المكية. ولكن روايات قريش ذاتها تشير إلى أن للإجابة الحقيقية بعد ثقافي – لم تكن مكة مجتمعًا منفتحًا.[49] فالمسلمون نادوا بدين جديد يعرف الدين الحالي بأنه وهم، إذ ذكرت إحدى الآيات الأولى أسماء ثلاثة أصنام عربية رئيسية –اللات والعزى ومناة– بهدف التأكيد «إِنْ هِيَ إِلاَّ أَسْمَاء سَمَّيْتُمُوهَا أَنتُمْ وَآبَاؤُكُم».[50] وبالنسبة لوجهاء قريش المتغطرسين، كان هذا الأمر بمثابة إهانة غير مقبولة، إذ أوضحوا هذه النقطة في الإنذار الذي قدموه لعم الرسول أبو طالب:

> إن ابن أخيك قد سب آلهتنا وعاب ديننا وسفه أحلامنا وضلل آباءنا. فإما أن تكفه وإما أن تخلي بيننا وبينه.[51]

وبعبارة أخرى، وبمقاييس اليوم، كان الإسلام المبكر مذنبًا لأنه نشر «كلامًا مسيئًا» و«تجديفًا».[52] (يا لها من مفارقة لا يستطيع المرء إلا أن يلاحظها، فالمسلمون اليوم هم الأكثر حرصًا على منع «الكلام المسيء» و«التجديف»).

استمر غضب أهل مكة على المسلمين بالتزايد. وفي عام 615، تعرضت سمية بنت خياط، وهي جارية وسابع من اعتنق الإسلام، للتعذيب حتى الموت على يد مالكها. وكذلك الأمر بالنسبة لعبد آخر، بلال بن رباح، الأثيوبي الأسود الذي تعرض للتعذيب وأصبح فيما بعد أول المؤذنين. وعلى الرغم من أن الأشخاص الأحرار في القبائل القوية، بما في ذلك النبي نفسه، لم يتعرضوا لمثل هذا العنف الوحشي، لم يشعر أي منهم بالأمان. ولذلك، هرب المستضعفون إلى إثيوبيا، التي اعتبر ملكها المسيحي –وأثبت أنه– منقذ لهم. وأما أولئك الذين بقوا في مكة فواجهوا مقاطعةً، ومنعوا من العلاقات التجارية والزوجية.

وفي إحدى المرات، كانت إحدى المجموعات الوثنية على وشك قتل النبي، ولكن صاح صاحبه المقرب أبو بكر: «أتقتلون رجلاً أن يقول ربي الله».[53] وفي نهاية المطاف، في عام 622، اتحدت القبائل المكية في مؤامرة لاغتيال محمد، ولهذا السبب اضطر إلى الهروب من مسقط رأسه. وبذلك، حدثت *هجرته* الهامة إلى المدينة، حيث سيؤسس الإسلام فيها نظامًا سياسيًا وقوةً عسكريةً.

من الممكن أن يتساءل المرء عما كانت ستؤول إليه الأمور لو قبلت مكة دعوة القرآن الحكيمة: «لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ». وبعبارة أخرى، ما الذي كان سيحدث لو قبل أهل مكة ما نسميه اليوم «حرية التعبير» و«حرية المعتقد»؟

إن العلم عند الله وحده. وعلى الرغم من ذلك، يمكننا أن نفترض أنه في هذه الحالة لم تكن *الهجرة* إلى المدينة لتحدث. فالنبي وصحبه كانوا سيواصلون حياتهم في مكة وسيمارسون دينهم ويدعون إليه دون أن يكونوا «حَافِظِينَ» للآخرين. ولربما استقطبت جاذبية التوحيد والضرورة الأخلاقية القرآنية المزيد والمزيد من الناس، ولكان من الممكن أن ينمو الإسلام تدريجيًا، ولعله يفوز في نهاية المطاف في مكة بأكملها. ولكن هذا الأمر أشبه بغزو سلمي كليًا – تمامًا مثل الفتح المسيحي التدريجي لروما. وفي هذه الحالة، سيكون بين أيدينا قرآنًا لاعنفيًا وغير قسري تمامًا.

ولكن التاريخ البشري لشبه الجزيرة العربية في أوائل القرن السابع اتخذ اتجاهًا مختلفًا.

التحول في المدينة المنورة

حين وصل النبي محمد إلى المدينة المنورة في شهر يونيو عام 622، وجد الأمان فيها برفقة *المهاجرين* معه. ولكن سرعان ما تعرضت منازلهم وممتلكاتهم التي تركوها وراءهم للهجوم والنهب على يد الوثنيين في مكة. ولذلك، كان اعتبار هذا الاضطهاد سببًا شرعيًا للحرب حقًا أخلاقيًا لهم. وبعد فترة وجيزة، أعطاهم القرآن إذنًا جديدًا:

أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَى نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ، الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِن دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلاَّ أَن يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ.[54]

وهكذا كانت بداية مفهوم الجهاد العسكري، الذي يعتبر أحد أكثر جوانب الإسلام خلافيةً حتى يومنا هذا. وكما سنرى، توسع نطاق المفهوم على نحو مثير للجدل من أجل تبرير الغزو الإمبراطوري. ولكن علينا ألا ننسى أنه كان بمثابة رد فعل على الاضطهاد.

من خلال هذا الإذن الإلهي لحمل السلاح، بدأ الحكم الإسلامي الجديد في المدينة المنورة باستهداف القوافل المكية *بغزوات*، وهي عادة «سادت المجتمع البدوي بأسره، وتغلغلت في حياته الاجتماعية والاقتصادية بالإضافة إلى أدبه الشعبي».[55] إن إحدى هذه الغزوات كانت سببًا في انخراط المسلمين في أول صراع عسكري كبير لهم مع المكيين: غزوة بدر، التي حقق فيها المسلمون نصرًا حاسمًا وسعى بعدها المكيون إلى الانتقام منهم مرتين متتاليتين. وفي نهاية المطاف، وبعد معاهدة سلام لم تدم طويلًا، جاء الفتح الإسلامي لمكة –الذي لم يكن دمويًا في الأساس– وتلاه غزوة حنين مع القبائل المشركة التي هددت القوة الإسلامية المتنامية عسكريًا. وبالإضافة إلى ذلك، وقع صراع آخر مع القوات البيزنطية في غزوة مؤتة. أسس المسلمون دولةً عسكريةً، واستمروا في القتال من أجل بقائها، وفعلوا كل ما هو «مطلوب لكي تبقى الدولة الإسلامية صامدةً».[56]

وفي يومنا هذا، يمكننا أن نجد أكثر من مائة آية قرآنية تتحدث عن هذه النزاعات التي حدثت في المرحلة الأخيرة من رسالة النبي محمد – مرحلة المدينة المنورة. وفي هذه الآيات وصايا مثل «فَاقْتُلُواْ الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتمُّوهُمْ» أو «فَاضْرِبُواْ فَوْقَ الأَعْنَاقِ وَاضْرِبُواْ مِنْهُمْ كُلَّ بَنَانٍ».[57] ولكن قراءة هذه الآيات خارج نطاق سياقها هو خطأ كبير، سواء كان عن قصد أو بغير قصد، ولو فعله المسلمون المتشددون الذين يسعون إلى تبرير العنف أو المجادلون المعادون للإسلام الذين يحاولون الحصول على ذخائر من أجل أغراض دعائية. علينا أن نفهم هذه الآيات باعتبارها وصايا مؤقتةً في سياق حربي محدد – كما هو الحال مع المقاطع العسكرية الموجودة في الكتاب العبري.

وبالحديث عن العبرانيين، الذين يقاسمون المسلمين كثيرًا من الأمور المشتركة مثل اللاهوت وبعض الممارسات، كان اللقاء معهم جزءًا من مرحلة المدينة المنورة. ففي أوائل القرن السابع الميلادي، كثرت القبائل اليهودية التي كان ثلاثة منها الأبرز في ذلك الوقت: بنو نادر، وبنو قينقاع، وبنو قريظة. بعد قدوم النبي إلى المدينة المنورة، وقع اتفاقيةً هامةً مع بعض هذه القبائل على أقل تقدير، وأطلق البعض في يومنا هذا على هذه الاتفاقية اسم «صحيفة المدينة». تضمنت هذه الاتفاقية بندًا ليبراليًا يعكس الروح غير الإكراهية لمكة: «لليهود دينهم وللمسلمين دينهم».[58] ولكن سرعان ما تداعت هذه الصحيفة – ولا بد من الإشارة إلى أن السبب ليس دينيًا بل سياسيًا. فبسبب الاشتباه بوجود تعاون بين اليهود والوثنيين في مكة، طرد اليهود من المدينة المنورة – وبالنسبة لبني قريظة، قتل جميع رجالهم، ولكن توجد بعض الشكوك التي تحيط بهذه القصة المروعة.[59]

ولهذا السبب، ثمة آيات قرآنية تتحدث عن الصراعات مع تلك القبائل اليهودية في المدينة المنورة. على سبيل المثال، هناك آية تلومهم على تآمرهم لشن الحرب: «كُلَّمَا أَوْقَدُواْ نَارًا لِّـلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا اللَّهُ».[60] وكلمة «أَوْقَدُواْ» هنا تعود لبني نادر، إذ قيل إن أحد أعضائها البارزين حث الوثنيين في مكة على الرد بهجوم على المسلمين بعد هزيمتهم في غزوة بدر.[61] وعلى الرغم من ذلك، قلة قليلة من المسلمين في يومنا هذا تقرأ هذه الآيات باعتبارها مفاهيم عامةً وليس تقارير تاريخيةً. ولذلك، يستغلون عبارةً مثل «أَوْقَدُواْ نَارًا لِّـلْحَرْبِ» في تعزيز الاستعارات المعادية للسامية مثل أن «اليهود» مسؤولون عن حدوث أي صراع في العالم. ومن خلال هذه العقلية، تفسر حركة المقاومة الإسلامية الفلسطينية حماس الحربين العالميتين باعتبارهما مؤامرةً يهوديةً، إذ جاء في ميثاقها: «وما من حرب تدور هنا أو هناك إلا وأصابعهم تلعب من خلفها».[62]

وفي مرحلة المدينة المنورة من رسالته، لم يقد النبي محمد جيشًا وحسب، بل حكم دولةً أيضًا – دولة تحتاج إلى بعض القوانين الأساسية. ولذلك، أصدر القرآن هذه القوانين الأساسية، ليترك بين أيدينا نحو مائة آية ذات محتوى قانوني. أكدت إحداها على المبدأ الإنجيلي لشريعة الأخذ بالثأر *lex talionis*: «النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالأَنفَ بِالأَنفِ وَالأُذُنَ بِالأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ»،[63] وجاء فيها أيضًا تشجيع على المغفرة: «فَمَن تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُ».[64]

وفي هذه الآيات القانونية، ورد أيضًا ذكر لعقوبات على جرائم معينة: قطع اليد للسرقة؛ «أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوْ يُصَلَّبُوٓاْ أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلَافٍ أَوْ يُنفَوْاْ مِنَ الأَرْضِ» للاعتداء المسلح؛ مائة جلدة للزنا؛ ثمانين جلدة للاتهام الباطل بالزنا.[65] وتعتبر هذه العقوبات مقدسةً في الشريعة الإسلامية بصفتها *حدود* الله. وفي يومنا هذا، ينص على هذه العقوبات في قوانين أكثر من اثنتي عشرة دولة ذات أغلبية مسلمة، وتحرص العديد من الحركات الإسلامية في مناطق أخرى على تنفيذها حرفيًا باعتبارها عقوبات بدنية.

وعلى كل حال، إذا فهمنا القرآن سياقيًا سنتمكن من فهم هذه العقوبات بعيدًا عن حرفيتها. في بادئ الأمر، لم تكن هذه العقوبات أمرًا جديدًا استحدثه الإسلام. فمعاقبة السرقة بقطع اليد هي الطريقة ذاتها التي استخدمها المشركون العرب لمعاقبة السرقة، وهو ما نعلمه بفضل المؤرخ المسلم ابن قتيبة (توفي عام 889).[66] وقطع اليد أو القدم هو تقليد معروف في العالم القديم أيضًا، كما نلاحظ في القرآن ذاته عند قراءة تهديدات الفرعون المصري.[67] وثانيًا، كان فرض العقوبات البدنية منطقيًا في ذلك الزمان والمكان: لم يكن هناك أي وسيلة أخرى. والسبب في ذلك بحسب محمد عابد الجابري:

في مجتمع بدوي ينتقل أهله بخيامهم وإبلهم من مكان إلى آخر طلبًا للكلأ لم يكن من الممكن عقاب السارق بالسجن، إذ لا سجن ولا جدران ولا سلطة تحرس المسجون وتمده بالضروري من المأكل والملبس إلخ . . . وإذن فالسبيل الوحيد هو العقاب البدني.[68]

ولذلك، ليس من المستغرب إذن غياب السجون الحقيقية في المدينة المنورة في ظل حكم الرسول.[69] ولكن بعد مرور سنوات، أي بعد أن أصبحت الدولة الإسلامية أكثر استقرارًا، اشترى الخليفة عمر منزلًا في المدينة وحوله إلى سجن.[70]

وبعد كل ذلك، يمكننا أن نفهم أن الوصية القرآنية التي تأمر بقطع يد السارق لربما كانت سياقيةً. وإن اتبعنا نهج «الحركة المزدوجة» لفضل الرحمن، يمكننا في يومنا هذا أن نستخدم وسائل

أخرى لمعاقبة السرقة – مثل السجن، وهو طريقة تراتبية ويمكن التراجع عنها، فضلاً عن أنه يفسح المجال أمام حياة طبيعية بعد انقضاء فترة العقوبة.

لم يكن المسلمون غالبًا راضين عن مثل هذه الأساليب التي أعادت تفسير القرآن. وعلى الرغم من ذلك، ثمة وصايا قرآنية لم يفهموها ولا يطبقونها بشكل حرفي. ومن الأمثلة على ذلك آية تخبر المسلمين بأن يستعدوا للحرب باستخدام «مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ الْخَيْلِ».[71] ما من جيش مسلم في يومنا هذا يطبق هذه الوصية حرفيًا من خلال «رِّبَاطِ الْخَيْلِ» وتربيته، بل يفسرون المصطلح حدسيًا باعتباره إشارةً إلى المعدات العسكرية الحديثة. وعلى الرغم من ذلك، أنهم يتوقفون عند هذا الحد، ولا يأخذون أهمية هذه الخطوة التي اتخذوها للتو في عين الاعتبار.

دولنة الإسلام

في شهر يونيو عام 632، توفي النبي محمد في المدينة المنورة عن عمر يناهز الثانية والستين. ويا لها من ملحمة مذهلة بدأت منذ النزول الأول في مكة. بدأ المسلمون رحلتهم التاريخية بصفتهم طائفةً صغيرةً مضطهدةً، وانتهى بهم الأمر بصفتهم دولةً منتصرةً تهيمن على شبه الجزيرة العربية بأكملها. ولكن إلى أي درجة تستطيع هذه الرحلة التاريخية أن ترقى إلى الجوهر المقدس للإسلام؟ وإلى أي درجة يمكننا اعتبارها مجرد تاريخ بشري؟

لم يكن لدينا إجابات جاهزةً على هذا السؤال، لذا سنحصل عليها من خلال رحلة تاريخية جديدة – رحلة حياة المسلمين بعد وفاة النبي. عقب بعض المشاورات والخلافات، اختار أعضاء بارزين في المجتمع الإسلامي واحدًا من أقرب صحابة النبي، وهو أبو بكر، ليكون خليفةً لمحمد. وبذلك أصبح الحاكم السياسي للدولة الإسلامية التي اتخذت من المدينة المنورة مقرًا لها. ولكن هل هذا يعني أنه يمكننا تعريف الإسلام من خلال ممارسات هذه الدولة؟

كان هذا السؤال سببًا في الجدال الرئيسي الذي دار خلال فترة حكم أبي بكر التي استمرت عامين: مسألة الزكاة التي كانت بمثابة أحد الواجبات التي فرضها القرآن على المسلمين. فالآيات المكية

أشارت إلى وجوب دفع الزكاة للفقراء والمحتاجين، في حين أضافت إحدى الآيات التي نزلت في المدينة المنورة: «وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا»، أي الذين عينهم الرسول.[72] ولكن بعد وفاته، هل يستطيع المسلمون أن يتطرقوا إلى مسألة الزكاة بالشكل الذي يرونه مناسبًا؟

هذا ما اعتقدته بعض القبائل التي سكنت خارج المدينة المنورة. ولهذا السبب، توقفت عن دفع الزكاة للمدينة المنورة دون أن تتخلى عن إيمانها بالإسلام، إذ أشارت إلى الآيات القرآنية الأولى التي تحدثت عن الزكاة باعتبارها صدقةً، وحثت على تأسيس «نظام طوعي لبدايات المجتمع في مكة».[73]

وردًا على ذلك، نشب خلاف في المدينة المنورة، إذ زعم الخليفة أبو بكر أنه سيقاتل جميع القبائل التي رفضت أن تدفع «عناقًا كانوا يؤدونه إلى رسول الله».[74] ولكن لم يوافقه عمر، الذي سيخلفه، في ذلك. وعلى الرغم من ضراوته المعتادة، قال عمر إنه لا ينبغي قتال أي شخص يشهد أن «لا إله إلا الله»، ونصح الخليفة بالاعتدال: «تألف الناس وارفق بهم».[75] وثمة تقارير تفيد بأن معظم صحابة النبي اتفقوا مع عمر في هذه المسألة.[76] وفي وقت لاحق، ناصر الفقيه البارز مالك بن أنس (توفي عام 795) هذا الرأي أيضًا، مشيرًا إلى أن الوصية القرآنية التي تأمر بجمع الزكاة لم تخاطب سوى النبي.[77] ولو سادت هذه الآراء المتساهلة في تلك اللحظة المصيرية، لكان تاريخ الإسلام مختلفًا تمامًا.

ولكن تمسك أبو بكر بقراره – وقال لعمر ناصحًا إياه: «أجبار في *الجاهلية* وخوار في الإسلام».[78] وبذلك، شن أبو بكر ما يعرف بحروب *الردة*، لتصبح هذه الكلمة فيما بعد مصطلحًا إسلاميًا للإشارة إلى «الخروج عن الدين». وفي واقع الأمر، كان الأمر أقرب إلى كونه تمردًا سياسيًا من ردةً دينيةً، ولكن اختلط الأمران ببعضهما البعض لأن رؤية أبي بكر «للدين» كانت تنطوي أيضًا على «التشريع والسلطة والنظام العام والحكم».[79] إنها خطوة مصيرية من شأنها أن تطمس إلى غير رجعة الفارق بين الدين والسياسة، والإيمان بالإسلام وطاعة الدولة، والتقوى الطوعية والتقوى المفروضة. وهي سابقة استخدمها الفقهاء اللاحقون لدعم تبريرهم للإكراه في الدين.[80]

وخلاصة القول، ساهمت حروب *الردة* في توطيد العلاقة بين الإسلام والسلطة – ليس باعتبارها علاقةً تكيفيةً مؤقتةً في المدينة المنورة نظرًا لبعض الظروف غير العادية، بل باعتبارها نظامًا دائمًا – نظام سيتبين أنه، وبكل صراحة، عدواني وقسري.

إنه نظام عدواني، لأنه وعلى الرغم من تأكيد القرآن على الطبيعة الدفاعية للحرب، جاءت الخلافة بتبرير للحروب الهجومية وشاركت فيها. فبحسب عقيدة الجهاد، التي ستصقل تفاصيلها بمرور الوقت، يحق للمسلمين فتح أي أرض غير مسلمة وطرح ثلاث خيارات أمام سكانها: إما أن يعتنقوا الإسلام وينضمون إلى الخلافة مواطنين كاملي المواطنة؛ أو يبقون على دينهم (ما لم يكن شركًا عربيًا) ويتقبلون سيادة المسلمين من خلال دفع *الجزية*؛ أو يواجهون حد السيف وعواقب مثل الموت أو العبودية أو مصادرة الأملاك. وانطلاقًا من هذه العقيدة، غزت الجيوش الإسلامية بعد قرن من عهد النبي مناطق شاسعةً تمتد من إسبانيا إلى الهند.

وبالإضافة إلى ذلك، أصبح نظام الخلافة قسريًا بعد أن حول ممارسة الإسلام من كونها تقوى طوعيةً إلى التزام اجتماعي تفرضه كل من الدولة والمجتمع. وبذلك، غدا الالتزام بالصلاة اليومية أو صيام رمضان قانونًا عامًا، تمامًا مثل دفع الزكاة، يعتبر خرقه مشكلةً خطيرةً. وهذا ما سنبحثه أكثر في الفصول الثلاثة القادمة.

لم يكن استخدام المسلمين للعنف والإكراه بهدف ترسيخ عقيدتهم أمرًا مفاجئًا، بشكل أو بآخر، لأن هذا ما فعله الجميع تقريبًا في ذلك الوقت. إن «الثورة القسطنطينية» مثلًا كانت جزءًا أساسيًا من المسيحية، إذ استخدمت أيضًا «سلطة الدولة لترسيخ الإيمان الحقيقي وتطهير المعتقدات الخاطئة».[81] وحتى الإمبراطورية الساسانية الفارسية، التي يبدو أن لثقافتها السياسية أثر على الثقافة الإسلامية، نظرت إلى «الملكية والدين» باعتبارهما «توأمان».[82] ولكن مشكلة الإسلام، على كل حال، تكمن في أن الدولة أصبحت جزءًا لا يتجزأ من التقاليد الدينية التي استمرت حتى يومنا هذا – وهو أمر واضح في الشعار القائل إن الإسلام *دين ودولة*. ولهذا السبب، تعرض الإصلاحي والعالم المصري عبد الرازق لانتقاد شديد حين ألف كتابًا عام 1925 يعلن فيه أن الإسلام «دين لا دولة؛ ورسالة لا علاقة لها بالحكومة».[83]

ومنذ ذلك الحين، تبلورت فكرة فصل الإسلام عن السلطة إلى حد ما ولكنها ماتزال عرضةً للانتقاد اللاذع من قبل الإسلاميين والعديد من المحافظين. ومن بين هؤلاء الإسلاميين كان الإسلامي الباكستاني المتطرف المودودي، الذي لام المسلمين الذين آمنوا «بالدعوة وحدها». فالمسلمون الحقيقيون، بحسب ما كتب، «يستولون على السلطة ويستخدمونها في سبيل الله».[84] ولعل أحد الإسلاميين الأتراك

المعاصرين يعبر عن هذه الفكرة بأسلوب أكثر شاعريةً، إذ كتب متباهيًا: «الإسلام دين غيور. أينما ظهر، لا يسمح بظهور غيره –الباطل– ولا يشارك سلطته وهيمنته».[85]

النسخ المكي

لعلكم تتساءلون حاليًا عما حدث للرسالة القرآنية في مكة، التي تقول إن النبي ليس «حَفِيظًا» لأحد وأنه ليس إلا «نَذِيراً» وأن «وَمَن شَاء فَلْيَكْفُرْ» بالإسلام وله الحرية في ذلك؟ ما الذي حدث حقًا لهذه الرسالة اللاعنفية وغير القسرية؟

حسنًا، ما تزال هذه الرسالة موجودةً في القرآن ويستمر المسلمون الأكثر ليبراليةً في تسليط الضوء عليها، ولكن التقاليد العدوانية والقسرية التي ظهرت في ظل الخلافة تمكنت من التخلص منها. لقد «نسخوها» حرفيًا ورسميًا.

إن مذهب النسخ هذا، الذي تطرقت إليه أيضًا في المقدمة، اكتسب ملامحه في ظل الخلافة الأموية وتبلورت طبيعته النهائية في عهد الشافعي الذي أسس مبادئ الفقه السني. وبناءً على ذلك، يمكن اعتبار الآيات القرآنية السابقة باطلةً بواسطة الآيات اللاحقة التي استخدمت نبرةً مختلفةً. لم يتفق العلماء على الآيات المنسوخة تمامًا، ولكنهم وضعوا قائمةً تضم 137 آيةً متفق عليها.[86] ولكن ما يهم حقًا، بحسب ما لاحظته الأستاذة في الدراسات الإسلامية المعاصرة أسماء أفسار الدين هو أن هذه القائمة تعكس «نمطًا معينًا»:

> في البداية، إن جميع الآيات [المنسوخة] تقريبًا تعود إلى فترة مكة أو أوائل فترة المدينة المنورة، وفقًا للتسلسل الزمني التقليدي. وثانيًا، تدعم جميع الآيات الناسخة تعريفًا محدودًا وتمييزيًا لما يعنيه أن يكون المرء مسلمًا على حساب «الآخرين». وثالثًا، قد تفهم الآيات الناسخة، إن لم نتأمل «الآيات المنسوخة»، على أنها تصوغ علاقات ثنائية متضادة – بين المسلمين وغير المسلمين بشكل أساسي.[87]

ولعل «آيات السيف» إحدى أهم الآيات الناسخة.[88] وهي تشمل الآية 5:9 التي جاء فيها: «فَاقْتُلُواْ الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتمُّوهُمْ»، بالإضافة إلى الآية 29:9 التي ورد فيها: «قَاتِلُواْ . . . مِنَ الَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُواْ *الْجِزْيَةَ* عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ». وبعد اعتبارهم هذه الوصايا قطعيةً بشكل شامل بدلًا من أن ينظروا إليها باعتبارها متعلقةً بحوادث معينةً من رسالة النبي، نسخ الفقهاء العديد من الآيات التي تدعو إلى «التفاوض، والصبر، والسلام، والشفقة، والرحمة».[89]

ولكن لم يخل الأمر من وجود معارضين، إذ كان أقدمهم العالم عطاء بن أبي رباح من المدينة المنورة (توفي عام 732)، الذي قال إن الآيات التي تحدثت عن قتال غير المسلمين «لا تسري سوى في زمن النبي وصحبه»، في حين عمومًا «لا يجوز أبدًا قتال من لا يقاتلون».[90] تصور أسماء أفسار الدين هذه الآراء المبكرة حول الجهاد والنسخ، وتثبت أنه من الواضح أن أكثرها تشددًا كان آراء العلماء الذين خدموا الخلافة الأموية، التي كانت تسعى خلف طموحها الدنيوي المتمثل في الغزو الإمبراطوري.[91]

كيف يجرؤ علماء المسلمين على حذف مئات الآيات من كتاب الله؟ لا جدال في أنهم وجدوا أساسًا في القرآن ذاته، إذ ورد في إحدى الآيات: «مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا».[92] ولكنهم أغفلوا فارقًا بسيطًا أساسيًا: فالآية تشير إلى الله، لا البشر، باعتباره «من يقوم بالنسخ».[93] وعلى الرغم من ذلك ومن نفورهم المعتاد من أي تفسير عقلاني للقرآن، سلم جميع علماء الأشاعرة والحنابلة تقريبًا بنظرية النسخ. ومن الجدير بالملاحظة هو أنهم وعلى الرغم من كرههم الاعتيادي *للهوى*، أو «الرغبة النزوية»، تغاضوا عن أثره في عقيدة الجهاد التي كان الغزو الإمبراطوري هدفها.

استخدامات واستغلالات *الفتنة*

في العصر الكلاسيكي، لم يكن هناك سوى عالم واحد يقف في وجه نظرية النسخ بأكملها: أبو مسلم الأصفهاني (توفي عام 1066) الذي كان، كما يمكن للمرء أن يتوقع، من المعتزلة. وفقاً لرأيه، لا تنسخ الآيات القرآنية المتباينة بعضها البعض، بل وجودها يعني *التخصيص*. وبناءً على ذلك، لا تلغي الآيات

المدنية الحربية الآيات المكية السلمية، فهي «تخاطب مجتمعًا مختلفًا» وسياقًا مختلفًا.[94] ولكن لم يتبق شيء من أعماله، وما من سبيل لمعرفة حججه سوى اللجوء إلى المصادر الثانوية التي عارضته.[95]

وفي العصر الحديث، فتح مجال للنقاش مرةً أخرى، إذ بدأ العلماء ذوو الميول الإصلاحية –الذين يعرفون باسم «الحداثيين الإسلاميين»– بالتشكيك في عقيدة النسخ، آملين إحياء الروح الليبرالية للآيات المكية. فالعالم السوداني محمود محمد طه، الذي كان واحدًا منهم، ذهب إلى حد قلب هذه العقيدة رأسًا على عقب: الرسالة الإسلامية الكونية موجودة في الآيات المكية، على حد تعبيره، في حين الآيات المدنية التي تنطوي على العسكرة والتشريع محددة بإطار زمني. وردًا على ذلك، ألقت الحركة الإسلامية الصاعدة في السودان، والتي اعتبرت رأيه مسيئًا لأيديولوجيتها، القبض على محمود محمد طه في شهر يناير عام 1985. وبعد محاكمة لم تدم طويلًا، أعدم العالم المسلم البالغ من العمر خمسةً وسبعين عامًا شنقًا على العلن.[96]

حكم على محمود محمد طه بتهمة *الفتنة*، وهو مصطلح مبهم استخدمه الطغاة المسلمون واستغلوه لقرون من الزمن بهدف تجريم أي معارض لهم. في القرآن، يرد استخدام هذا المصطلح عدة مرات، ولكنه غالبًا ما يعني «الإغواء» أو «اختبار الإيمان».[97] في الفترة التي اندلعت فيها الحروب الأهلية الأولى بعد عهد الرسول مباشرةً، اعتبر المسلمون هذه الحروب *فتنةً* أيضًا، ليصبح لهذا المصطلح بعدًا سياسيًا بمعنى «الاضطراب». ولكن لم يطل الأمر قبل أن تصنف الانقسامات السلمية أيضًا بهذه الطريقة أيضًا. ولذلك، نشهد اليوم تشدقًا مستمرًا بين المحافظين حول «*فتنة* المعتزلة» و«*فتنة* الفلسفة» و«*فتنة* النسوية».

ثمة دور للغموض المحيط بهذا المصطلح في تبرير الحرب العدوانية. ففي آيتين مختلفتين، أمر القرآن المسلمين: «وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لاَ تَكُونَ *فِتْنَةٌ*». في يومنا هذا، تعتمد معظم الترجمات الحديثة «اضطهاد persecution» ترجمةً لكلمة *فتنة*.[98] ففي هذه الحالة، يبدو أن القرآن يأمر بشن حرب محدودة للقضاء على الاضطهاد. ومع ذلك، يعرف معظم المفسرين الكلاسيكيين الكلمة على أنها تعني «الكفر» أو «الشرك».[99] وفي هذه الحالة، يبدو أن القرآن يأمر بشن حرب عالمية ضد العقائد الأخرى.

كان لهذه التحولات الطفيفة في معنى الكلمات عواقب وخيمةً. فمن الأمثلة الأخرى هو إحدى الجمل المهمة التي تكررت ثلاث مرات في القرآن: «هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ *لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ*».[100] إن كلمة *يظهره* العربية هنا تعني «تجلي manifest» الشيء. وبهذا المعنى، ووفقاً لترجمة يوسف علي، تبشر الآية بأن الإسلام سيتجلى في جميع الأديان لكي يسمع الجميع رسالته. ولكن الغالبية العظمى من العلماء، وحتى يومنا هذا، يترجمون كلمة *يظهره* باستخدام كلمات أكثر تطرفًا مثل «ينصر conquer» أو «يتغلب overcome» أو «يسود prevail» أو «يتفوق become superior».[101] وهذا هو الرأي الذي اعتمده الإسلامي المودودي بكل سرور، مضيفًا أن الإسلام مقدر له أن يكون «المسيطر على جميع الأساليب والأنظمة الأخرى في الحياة».[102]

ولكن لحسن الحظ، أصبحت هذه العقلية المتطرفة، التي ترسخت في التقاليد وماتزال محط تأييد للإسلاميين، موضع شك في العصر الحديث. ونتيجةً لذلك، إن فكرة الاستيلاء على العالم بأسره من خلال الفتوحات العسكرية تعتبر في عصرنا هذا بمثابة حلمًا طوباويًا للمتطرفين، إن لم يكن للإرهابيين المسعورين أيضًا.

وعلى الرغم من ذلك، إن جزءًا كبيرًا من الروح الليبرالية في القرآن المكي «منسوخة» في الفقه والفكر والثقافة الإسلامية. وبسبب دولنة الإسلام على مدى أربعة عشر قرنًا، ما يزال العديد من المسلمين يعتقدون أن دينهم ليس معتقدًا فرديًا وممارسةً يتبعها اختيار طوعي، بل نظامًا اجتماعيًا تفرضه السلطة. ولهذا السبب، على سبيل المثال، حين يقولون «الإسلام يحرم المشروبات الكحولية»، لا يشيرون إلى الامتناع الطوعي للأفراد المؤمنين، بل الحظر القانوني على المجتمع بأسره.

وفي بقية هذا الكتاب، سنركز على القيمتين الأساسيتين اللتين طغى عليهما هذا التقليد القسري في التقاليد الإسلامية – القيم التي أشرت لها مرارًا وتكرارًا منذ بداية الكتاب، وأولها وأهمها هو الحرية.

الفصل الحادي عشر

مسائل الحرية I: *الحِسبة*

السلوك الحر وحده هو السلوك الأخلاقي. أما الديكتاتورية بنفيها للحرية، وبالتالي نفيها لإمكانية الاختيار، فإنها تنطوي في منطلقها على نفي الأخلاق. ومن ثمّ، بصرف النظر عن كل الظهورات التاريخية، فإن الديكتاتورية والدين متنافيان.

– علي عزت بيغوفيتش، مفكر ورجل دولة بوسني[1]

ما هي الحرية؟ وماذا تعني؟

إذا طرحت هذا السؤال على عالم مسلم محافظ أو مفكر إسلامي، فمن المحتمل جدًا أن تحصل على إجابة كهذه:

ينبغي أولًا أن نعرّف *الحرية الحقيقية*، كما علمنا الإسلام. إنها ليست حرية الغرب المادي حيث تعني إباحة اتباع طموحاتك الأنانية ورغباتك الجسدية. فهذه الحرية الزائفة تجعل الناس عبيدًا للمال، والجنس، والشهرة وغيرهم من البشر. لا، الحرية الحقيقية هي النجاة من نير كل هذه الأشياء المختلقة، واللجوء إلى الخالق وحده. فالحرية الحقيقية إذن هي عبودية لله.[2]

يعد الحُكم الأخير أعلاه، «الحرية الحقيقية عبودية لله»، في الواقع شعارًا يصادف المرء غالبًا في العالم الإسلامي. ففي تركيا، كان موضوع خطبة عام 2017 التي ألقيت في جميع المساجد في أنحاء البلاد.[3] ويتكرر مرارًا على الإنترنت ووسائل التواصل الاجتماعي.

لا يخلو هذا الرأي من بعض الحقيقة، لأن «عبودية الله»، بمعنى الامتثال الطوعي لله، يمكن أن تنقذ الإنسان حقًا من وطأة المخاوف والهموم الدنيوية. إذ يمنح الاعتماد على الله، أو *التوكل*، إحساسًا بالراحة من تقلبات الحياة، في حين يجعل الإيمان بالآخرة الموت أقل رعبًا. تساعد الممارسات الدينية

أيضًا على ضبط النفس، وتصون المرء من الهواجس والإدمان. لذلك، قد يحقق المؤمنون الحقيقيون في الإسلام إحساسًا «بالحرية الحقيقية».

لكن ليس الإسلام فحسب. تقدم التقاليد الدينية الأخرى نعمًا مماثلة لمؤمنيها. يشعر المسيحيون أيضًا بالتحرر، خاصةً الذين لديهم «علاقة شخصية مع المسيح»، إذ يمنحهم إيمانهم «تحرر من الخطيئة، ومن القانون، ومن الفساد والموت».[4] ولا عجب في أن يعرّف كاتب مسيحي متدين «الحرية الحقيقية»، بأن «تكون خادمًا ليسوع المسيح».[5] وفي الوقت نفسه، تبشر البوذية مؤمنيها أيضًا بـ«الحرية الحقيقية»، وهي «التحرر من التفكير، والتحرر من كل الارتباطات».[6] ويسعى الرهبان البوذيون إلى تحقيق تلك الحرية الفريدة بعيش حياة الفقر المدقع.

تخيل الآن مسلمًا متدينًا ومسيحيًا متدينًا وبوذيًا متدينًا يعيشون بسعادة في أحد الأحياء، وينعمون جميعهم بـ«حرياتهم الحقيقية». تخيل أيضًا، مع ذلك، وجود حكومة استبدادية تستهدف هذا الحي، مذعورةً من الفتنة، وتعتقل هؤلاء الثلاثة استنادًا إلى ملاحظاتهم السياسية على وسائل التواصل الاجتماعي. في أثناء تعفنهم في السجن، قد يحتفظ هؤلاء المؤمنون بـ«حرياتهم الحقيقية» الذاتية في قلوبهم وعقولهم. لكنهم سيفقدون بالتأكيد حرية أكثر واقعية: الحق في التنقل بحرية والتعبير عن آرائهم دون اضطهاد.

يوضح هذا المثال وجود نوعان من الحرية – «داخلية» و«خارجية».[7] يشير المؤمنون الدينيون الذين يدعون أنهم وجدوا «حرية حقيقية» في عبادتهم في الواقع إلى الحرية الداخلية. والتي تعد، بالطبع، مثلًا مهمًا للغاية، لكنها مسألة روحانية، وهي ذاتية للغاية أيضًا لأنها تعتمد على ما يؤمن به المرء.

بينما لا تعد الحرية الخارجية –التحرر من القيود الخارجية– مثلًا مهمًا للغاية فحسب، بل تعد أيضًا قيمة موضوعية يمكننا بناء المبادئ والقواعد عليها. بعبارة أخرى، في القصة أعلاه، لا يمكننا سن قوانين لجلب المزيد من الحرية الداخلية للمسلم والمسيحي والبوذي –فهذا صراعهم الروحي– ولكن يمكننا سن قوانين حرية التعبير لإبعادهم عن السجن.

لذا، ما يهم حقًا، كقيمة عالمية، هو الحرية الخارجية. فهي نوع الحرية، كما عبر عنها الفيلسوف فريدريش أ. هايك، التي «تشير فقط إلى علاقة الناس بالناس الآخرين، والتعدي الوحيد عليها هو الإكراه من قبل الناس».[8]

إذن، حسب هذا المقياس، كيف تبلي تقاليدنا الإسلامية؟

من ناحية، إنها تبلي حسنًا – وفقًا لمعايير زمانها. وقد اعترف بذلك عالم بأهمية الراحل برنارد لويس، الذي ذكر: «وفر العالم الإسلامي في العصور الوسطى . . . حرية أكبر بكثير من جميع أسلافه ومعاصريه ومعظم خلفائه.»[9] وكان هذا أساسًا بفضل حماية الشريعة، التي أرست سيادة القانون، لحياة الأفراد وممتلكاتهم.[10] فبفضل الشريعة، مثلًا، تمكن المسلمون من تكريس ثرواتهم لمؤسسات خيرية لا يجرؤ الحكام على مصادرتها. سمح هذا بنشوء مجتمع مدني قوي، ذي مدارس ومستشفيات وجمعيات خيرية يديرها تجار ونقابات وجماعات صوفية.[11]

ولكن، من ناحية أخرى، فرضت الشريعة نفسها قيودًا خطيرة على الحرية، هدفت جميعها بطريقة ما إلى خدمة الأهداف العامة الثلاثة التالية:

1. إبقاء المسلمين ملتزمين بالدين – بتحريم المعاصي
2. إبقاء المسلمين في الدين وعقيدته – بتحريم الردة والهرطقة
3. جعل غير المسلمين يحترمون الدين – بتحريم التجديف

سنلقي نظرة فاحصة في هذا الفصل والفصلين التاليين على هذه التدابير القسرية، ونتساءل عن أصولها، ونرى كيف أصبحت ضارة للغاية، للمسلمين وغيرهم، في العالم الذي نعيش فيه الآن.

كيفية القضاء على المتكاسلين وإراقة الخمر

في منتصف عام 2010، سيطر الجيش الإرهابي الذي سمى نفسه «الدولة الإسلامية في العراق وسوريا» (داعش) على أجزاء كبيرة من العراق وسوريا. وبينما صدم العالم بعنفه الوحشي ضد غير

المسلمين والشيعة وحتى إخوانه من السنة الذين خالفوه فحسب، أسس أيضًا نظامًا شموليًا في ظل «خلافة» معلنة ذاتيًا. كانت مهمة هذا النظام الرئيسية هي فرض الممارسات الإسلامية وفقًا لتعريفات داعش المشددة. ليجد الأشخاص العاديون أنفسهم في السجن أو ليواجهوا التعذيب حتى بسبب عدم تأديتهم صلواتهم اليومية أو صيام شهر رمضان. ويؤدي تعاطي الكحول أو تدخين التبغ إلى الجلد العلني. كان المسلحون يجولون الشوارع في شاحنات صغيرة، ويصرخون للناس، «حان وقت الصلاة! اذهبوا إلى المسجد! أسرعوا! أوقفوا أعمالكم. أنتِ، غطي وجهك يا امرأة!»[12]

سميت إدارة داعش التي نفذت كل هذه الأعمال الشرطية الدينية الحماسية: الحسبة. لكن يتجاوز مصطلح *الحسبة*، والذي يعني تقريبًا «المساءلة»، داعش. إذ تمتلك دول إسلامية أخرى –مثل المملكة العربية السعودية، أو إيران، أو السودان، أو أجزاء من أفغانستان تحت حكم طالبان، أو إقليم آتشيه في إندونيسيا أو ولاية كانو في نيجيريا– أيضًا قوات شرطة مخصصة *للحسبة*. تعتبر غالبًا أكثر اعتدالًا مقارنةً بداعش، لكنها تتبع نفس الفكرة: يجب منع المسلمين من ارتكاب المعاصي، على الأقل علنًا. فالشرطة الدينية الماليزية، التي اعتقلتني لمجرد إلقاء محاضرة عامة (انظر المقدمة)، هي أيضًا قوة *حسبة* تجول الشوارع «لمنع السلوك غير اللائق بين المسلمين».[13]

لسوء الحظ، يعود كل هذا الضبط الديني إلى نصوص موثوقة من الإسلام الكلاسيكي. منها كتاب *الأحكام السلطانية* لعالم القرن الحادي عشر الأشعري الماوردي الذي سبق أن التقيناه في مناقشتنا للفكر السياسي السني. فقد كتب في فصل طويل مكرس للواجب: «تعد مهمة *الحسبة* إحدى الأمور الأساسية في *الدين*». ودوّن الجرائم التي يجب ملاحقتها والتي تشمل «ترك الصلاة المفروضة حتى يخرج وقتها». ثم شرح وجهات النظر بشأن العقوبة:

> إن تركها [الصلاة] جاحدًا لوجوبها كان كافرًا، حكمه حكم المرتد يقتل بالردة، إذا لم يتب. وإن تركها استثقالًا لفعلها مع اعترافه بوجوبها، فقد اختلف الفقهاء في حكمه: فذهب أبو حنيفة إلى أنه يضرب في وقت كل صلاة ولا يقتل. قال أحمد بن حنبل وطائفة من أصحاب الحديث: يصير بتركها كافرًا يقتل بالردة. وذهب الشافعي إلى أنه . . . لا يقتل إلا بعد الاستتابة. . . . وإن امتنع من التوبة، ولم يجب إلى فعل الصلاة قتل في الحال على أحد القولين، وبعد ثلاثة أيام في

القول الثاني، ويقتله بسيف صبراً، وقال أبو العباس بن سريج يقتله ضربًا بالخشب حتى يموت.[14]

بعد الماوردي بفترة وجيزة، كتب الغزالي أيضًا فصلًا طويلًا عن *الحسبة* في كتابه التاريخي *إحياء علوم الدين*. وشرحها بأنها واجب على كل مسلم لمنع المعاصي بـ«الأفعال المباشرة»، مثل «تحطيم الآلات الموسيقية، وإراقة الخمر، ونزع الثوب الحريري عن لابسه».[15] (حرمت الموسيقى لأنها «تحرض على شرب الخمر»، وتجمع كل «الفاسقين».[16] وحرم الحرير، على الرجال، لأنه يبدو ناعمًا.) وسع الحنابلة قائمة العناصر المحظورة إلى الشطرنج ولعبة الطاولة.

كان المنزل هو المكان الوحيد المتاح فيه التحرر من هذه الرقابة الاجتماعية الصارمة، فقد كانت خصوصيته محروسة بأمر قرآني: «لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْنِسُوا».[17] ومع ذلك، أوضح الغزالي، أن حتى خصوصية المنزل لها حدود:

> إذا ارتفعت الأصوات وأصبحت عالية جدًا لدرجة سماعها من خارج المنزل، يحق للمستمع دخوله وكسر الآلات الموسيقية. وكذلك إذا ارتفعت أصوات السكارى وسمعها من يسيرون في الشارع وجبت *الحسبة*. وينطبق نفس الشيء على الرائحة.[18]

ولا يقتصر الأمر على الماوردي أو الغزالي فحسب، فقد عرّف العديد من الفقهاء الكلاسيكيين الآخرين هذا الضبط الديني بأنه جزء من الإسلام.[19] واختلفوا فقط حول ما إذا كانت *الحسبة* واجبًا على المسلمين العاديين أو المسؤولين المعينين فقط ـــ *المحتسب*، الذي يعني حرفيًا «الشخص الذي ينفذ *الحسبة*». ويبدو أنهم اعتبروا هذا الواجب أمرًا مسلمًا به حدده القرآن والرسول. ولكن، هذان المصدران غامضان كثيرًا في الواقع، ما يترك لنا مجالًا لإعادة تفسير ماذا ينبغي أن تعنيه *الحسبة* اليوم.

تطور المحتسب

لنبدأ بالرسول. الذي كانت إحدى صفاته المهمة، والتي يندر وجودها بين مؤسسي الأديان في تاريخ العالم، أنه كان تاجرًا لفترة طويلة، ما أكسبه حسًا تجاريًا جيدًا. ومن ثمّ، بعد فترة وجيزة من تأسيس

نفسه في المدينة المنورة، أنشئ سوقًا جديدًا فيها. ورد أنه قال: «هذا سوقكم»؛ «فلا ينقص منه، ولا يضربن عليه خراج.»[20] وبدأ يرتاده أيضًا. تخبرنا رواية أنه اكتشف في إحدى الزيارات أن بائعًا قد سقى حبوبه ليجعلها أثقل وزنًا. وورد أن سورة «المطففين» القرآنية، أو «المحتالين»، نزلت في هذه المناسبة، والتي تنص:

وَيْلٌ لِلْمُطَفِّفِينَ (1) الَّذِينَ إِذَا اكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ (2) وَإِذَا كَالُوهُمْ أَوْ وَزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ (3) أَلَا يَظُنُّ أُولَئِكَ أَنَّهُمْ مَبْعُوثُونَ (4) لِيَوْمٍ عَظِيمٍ (5) يَوْمَ يَقُومُ النَّاسُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ (6)

لذا كان الاحتيال في العمل إثمًا عظيمًا يعاقب عليه الله يوم الحساب. ولكن، لكونه أيضًا جريمة ظلمت الناس في الدنيا، عين الرسول شخصًا لمراقبة السوق ومنع أي احتيال محتمل. والمثير للاهتمام، أن مصدرًا واحدًا على الأقل يخبرنا أن هذا المسؤول كان امرأة تُدعى سمراء بنت نهيك الأسدية.[22] (تشير إحدى النظريات إلى احتمال اختصاصها بقسم النساء في السوق فقط.[23]) وبعد بضعة عقود، عين الخليفة عمر امرأة أيضًا، السيفة بنت عبد الله، بالإضافة إلى ثلاثة رجال، للإشراف على سوق المدينة المنورة.[24]

دعي هؤلاء المفتشون غالبًا في القرن الأول للإسلام *عامل السوق*، أو «مشرف السوق». وفي إسبانيا المسلمة، دعوا أيضًا *صاحب السوق*، أو «سيد السوق». وصف الباحث القرطبي يحيى بن عمر (المتوفى 901) مهام الأخير، فكتب فقط عن «الإدارة المنظمة للسوق، وتحديدًا فيما يتعلق بالأوزان والمقاييس والموازين».[25] والجدير بالملاحظة، أن مشرف السوق الذي وصفه لم يكن له «أي دلالات دينية ولم يُعنَ بانتقاد الآداب العامة»[26] عرّفت أخبار أخرى أيضًا وظيفة مشرفي السوق بأنها فحص جودة المنتجات، ودقة الأوزان والمقاييس، وصدق العملات المعدنية، بالإضافة إلى سلامة المباني ونظافة الشوارع وإمدادات المياه.[27] وقد أشار بعض العلماء إلى أوجه التشابه مع الآغورانوموس، أو «مفتش السوق» في اليونان القديمة والإمبراطورية البيزنطية.[28]

ولكن، مع مرور الوقت، توسعت مهام مفتش السوق المسلم، فتولى «واجب أوسع» من «تنظيم الحياة الاجتماعية».[29] وتضمنت هذه المهام الجديدة ما تحدث عنه الماوردي والغزالي: فرض الصلاة، أو الصوم، أو إراقة الخمر، أو إسكات الموسيقى، أو منع الاختلاط الحر بين الجنسين في الشوارع. وفي

غضون ذلك، استبدل مصطلح *عامل السوق* بوضوح *بالمحتسب* – الذي ينفذ *الحسبة*. ولهذا، على حد تعبير المؤرخ التونسي ياسين الصيد:

> عند قراءة الأطروحات المختلفة المكرسة *للحسبة*، نكتشف فئتين من المسؤوليات، أو بالأحرى، نجد أنفسنا ننظر إلى شخصيتين مختلفتين: رقيب أخلاقي يكسر الآلات الموسيقية، ويريق الخمر، ويضرب المتحرر ويمزق ملابسه الحريرية، وعميد السوق المعتدل، وهو رجل يضبط الأوزان والمقاييس، ويتفقد جودة الأطعمة المعروضة للبيع، ويتأكد من أن الأسواق جيدة التوريد، ويحدد أسعار السلع أحيانًا.[30]

ومع مرور الوقت، أصبح الضبط الأخلاقي واجبًا أساسيًا *للمحتسب*، في حين أصبحت الرقابة على السوق تافهة. كان هذا جلي في *نصاب المحتسب*، وهو كتاب وصف فيه فقيه القرن الرابع عشر الهندي السُنامي *الحسبة* أساسًا بأنها تصحيح «السلوك الأخلاقي والديني الذي يتعارض مع التعاليم الإسلامية الصحيحة»، بينما تناول الإشراف على السوق «في بعض المناسبات فقط».[31]

باختصار، يبدو أن ما تحول في النهاية إلى ضبط ديني بدأ في عهد الرسول محمد كمجرد تفتيش للسوق – وهو ما يحتاجه كل مجتمع ويقدره.

إلى جانب تفتيش السوق، هل لاحق الرسول المذنبين بصرامة؟ تقول إحدى الإجابات أنه لم يكن بحاجة إلى ذلك، لأن جميع رفاقه كانوا مؤمنين متحمسين اتبعوا الأوامر القرآنية عن طيب خاطر — وهي تجربة استثنائية لا تتكرر في أي مجتمع حديث. ومع ذلك، توجد بضعة أخبار عن معاقبة الخطيئة الشخصية، وتحديدًا شرب الخمر. فقد قرأنا في كتب الحديث أنه بعد تحريم القرآن للخمر، أمر الرسول بجلد رجل قبض عليه ثملاً أربعين جلدة – وأصبحت هذه الحادثة سابقة لجميع العقوبات اللاحقة لتعاطي الكحول.[32]

ولكن هناك أسبابًا تدعو إلى الاعتقاد بأن الهدف لم يكن مجرد التقوى، بل النظام العام. فقد قرأنا في كتب الوحي أنه «حدثت أشياء [في المدينة المنورة] بسبب استهلاك المسكرات، قبل أن تصبح حرامًا».[33] في إحدى الحالات، خاضت مجموعة من المسلمين السكارى شجارًا كسر فيه أنف أحدهم. وفي حالة

أخرى، سكر عم الرسول، الأسطوري حمزة بن عبد المطلب، وذبح وشوه إبل شخص آخر.[34] ولا عجب في أن الآية التي سرعان حرمت الخمر، بالإضافة إلى تحريم القمار، أشارت أيضًا إلى أنه عن طريقهما «يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ».[35] قد يعطي هذا فكرة عن الأساس المنطقي وراء كل من الحظر الديني للخمر وإنفاذه علنًا – وهو الأساس المنطقي الذي ما يزال يحظر «الثمالة في الأماكن العامة» في العديد من الديمقراطيات العلمانية، بما فيها الولايات المتحدة.

مسألة «المعروف والمنكر»

لا يستند واجب *الحسبة* إلى الأحاديث فحسب. بل يستند أيضًا إلى مفهوم قرآني: «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر». تعرّف عدة آيات هذا الواجب بأنه فرض على الرسول والمسلمين العاديين أيضًا. حتى إن إحدى هذه الآيات تدعو مجموعة معينة لتنفيذ هذا الواجب: «وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ».[36]

لهذا السبب تسمي الشرطة الدينية في السعودية نفسها «هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر». وتملك الشرطة التي تديرها حركة طالبان اسمًا مشابهًا.

غير أن ما يعنيه القرآن بـ«الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» أقل وضوحًا بكثير مما تعتقد قوات الشرطة الدينية هذه. ويمكننا أن نرى هذا في كتابات المفسرين الأوائل للقرآن. ومنهم أبو العالية (المتوفى 712)، الذي كان من *التابعين*، أو الجيل الأول بعد الرسول، والذي وصف الواجب بأنه «دعوة الناس من الشرك إلى الإسلام . . . والنهي عن عبادة الأوثان والشياطين».[37] بعد فترة وجيزة، حدد مقاتل بن سليمان (المتوفى 767)، الذي يعتبر كتابه المؤلف من ثلاثة مجلدات أقدم تفسير للقرآن، الواجب أيضًا بحد أدنى. بالنسبة له، كان «الأمر بالمعروف» يعني «الأمر بالإيمان بوحدانية الله»، بينما يعني النهي عن المنكر «النهي عن الشرك».[38]

في الوقت نفسه، ظهر تفسير سياسي لـ«الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» في القرن الأول للإسلام. واستنادًا إليه، اقتضى الواجب أساسًا الوقوف في وجه الطغاة – إما بطرق معتدلة أو متطرفة.

تكافئ الطريقة المعتدلة ما ندعوه اليوم «قول الحقيقة للسلطة». والتي أيدها حديث عرّف أعلى شكل من أشكال الجهاد بأنه «كلمة عدل عند سلطان جائر» – «والقتال من أجله»، كما أضافت بعض النسخ. وفي حين بالغ الخوارج في هذا الترخيص، عرّفه الزيديون والمعتزلة بعقلانية أكثر.[40]

غير أن ما حدد معنى «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» في نهاية المطاف هو التيار السني السائد، الذي ساوى «المعروف والمنكر» مع وصايا الشريعة. أكد مفسر القرآن الطبري في القرن الثالث على هذه النقطة عندما كتب: «يشير «الأمر بالمعروف» إلى *كل* ما أمر به الله ورسوله، و«النهي عن المنكر» إلى *كل* ما منعا».[41] لذا، بما أن الله أمر بالصلاة اليومية ونهى عن الخمر، كان على جميع المسلمين أن يأمروا بعضهم البعض بالصلاة وينهوا عن الخمر. ويبدو أن تحول *المحتسب* من مفتش السوق إلى شرطة دينية دعم بهذا النهج الشمولي في «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر».

ماذا لو اختلف الناس على ما تعنيه كلمة «معروف» و«منكر»؟ تناول الغزالي هذا السؤال وأجاب عليه بمنحه بعض التعددية الشرعية. فكتب: «ليس للحنفي أن ينكر على الشافعي أكله الضب»، «ولا للشافعي أن ينكر على الحنفي شربه النبيذ».[42] (يشير الأخير إلى مشروبات كحولية مصنوعة من التمر أو الشعير، الذي سمح به الحنفيون، معتبرين أنه مختلف عن الخمر، بكميات غير مسكرة – وهي حقيقة مثيرة للاهتمام غير معروفة لكثير من الحنفية اليوم.[43]) لكن حصر الغزالي هذه التعددية اللطيفة في المدارس السنية الأربعة، في حين أدان جميع التفسيرات الأخرى للإسلام لكونها «بدع» هرطقية. لم يستطع هؤلاء الأخيرون تعريف *الحسبة*. بل على العكس، لزمت الحسبة ضدهم – *الحسبة* «في البدع أهم من الحسبة في كل المنكرات».[44]

لكن من يضمن أن تفسير الغزالي للإسلام لم يكن «بدعة»؟ ماذا لو حاول شخص ما تطهير هذا التفسير *بحسبة* مضادة – كما حدث بالفعل في ظل محنة، أو «محاكمة» الخليفة المأمون؟ كانت هذه أول نقطة عمياء في نظرية *الحسبة* الكلاسيكية.

أما النقطة العمياء الثانية فهي عدم رؤية الغزالي ولا الماوردي ولا غيرهم تناقضًا بين الإكراه وقيمة أخرى آمنوا بها: إخلاص النوايا في الأعمال الدينية. رغم تخصيص الغزالي فصلًا كاملًا لهذا الأمر، حذر فيه المسلمين من الصلاة أو الصوم أو الصدقة بنوايا غير تقية، ليباهوا الناس بذلك مثلًا، أو

«ليقدروا من أجله»، أو حتى لمجرد الشعور بالرضا عن أنفسهم.[45] وأصر أن «الإخلاص» هو عبادة الله «بطريقة لا دافع لها سواه».[46] ولكنه لم يعتبر أبدًا أن إكراه شخص ما على التقيد بها يولد أيضًا دافعًا آخر غير العبادة.

قد تكون نقطة العمى هنا مرتبطة بحقيقة أن الأشاعرة لم يعتبروا الحرية الإنسانية شرطًا مسبقًا للمسؤولية الأخلاقية – على عكس المعتزلة الذين فعلوا.[47] كتب مثلًا عالم المعتزلة الكبير عبد الجبار: «لا يستحق المكلف ثوابًا إلا عندما يكون بإمكانه فعل شيء آخر غير الذي فعله. . . . فالثواب غير ممكن في حالة الإكراه».[48] في المقابل، أكد الأشاعرة، الذين قللوا من شأن حرية الإنسان، على *الفهم* «القدرة على فهم الخطاب» فقط كشرط مسبق للمسؤولية الأخلاقية.[49] ورغم أن هذه الفجوة بين الجانبين كانت حول حرية الإنسان مقابل الله، أمكن تطبيقها أيضًا على حرية الإنسان مقابل البشر الآخرين.

تكاليف الدين المفروض

الآن، إذا تقدمنا سريعًا من زمن الغزالي حتى يومنا، ونظرنا إلى الأمثلة المعاصرة *للحسبة*، فسنرى أن النقطتين العمياوتين في التقليد قد تفاقمتا إلى ثقبين أسودين كبيرين.

الأول هو فرض تفسير واحد للإسلام على جميع المسلمين الآخرين. تمثل الوهابية هذا التفسير في المملكة العربية السعودية، وبالتالي، يمكن «ضرب الشيعة بوحشية» لإقامتهم صلاة على الطراز الشيعي.[51] والعكس في إيران: الإسلام الشيعي هو الدين الرسمي، ويمكن منع السنة من إقامة صلاة العيد.[52] وحتى التعددية المشروعة المحدودة للغزالي لم تعد تعمل الآن، إذ تعد جميع الدول الحديثة كيانات مركزية ذو قانون موحد للبلاد. وفي الوقت نفسه، أصبحت المجتمعات ذات الأغلبية المسلمة أكثر تنوعًا، مع تفسيرات «حداثية» جديدة للإسلام، بالإضافة إلى مسلمين غير ملتزمين وأقليات أخرى. وأي محاولة للضبط الديني ليست سوى فرض إسلام من يملك السلطة في منطقة معينة. فما يُفرض ليس «شريعة الله» بل، بعبارة أخرى، شريعة رجال الدين الوهابيين أو آيات الله الشيعة أو الفقهاء الشافعيين.

أما الثقب الأسود الآخر، الأشد قتامة، فهو العواقب غير المقصودة المترتبة الضبط الديني: الرياء والاستياء. وكلاهما واضح تمامًا في إيران، حيث لم يزد الضبط الديني الذي نفذته الجمهورية الإسلامية لمدة أربعين عامًا تقوى المجتمع الإيراني بل قلل منها. فسياسة *غوزينيش*، أو «الاختيار»، التي تعني تعزيز موظفي الدولة وفقًا لالتزامهم الدينية بدلًا من كفاءتهم المهنية، جعلت الناس «يتظاهرون بأنهم متدينون».[53] وفي المجتمع الأوسع، أدى الحظر المفروض على الكحول إلى زيادة الإنتاج محلي الصنع، ما أدى إلى عدة حوادث الوفاة.[54] وفي الوقت نفسه، لم يجعل اضطهاد النظام «الإسلامي» العديد من المعارضين يحتقرون النظام فحسب، بل يحتقرون الإسلام أيضًا. نتيجةً لذلك، ترك العديد من الإيرانيين الدين، وتحولوا إلى المسيحية أو الإلحاد.

شهد بعض الإيرانيين الأثر الكارثي لكل هذه الإملاءات. وكان من بينهم آية الله منتظري الليبرالي على نحو استثنائي، الذي حذر في عام 2008 من أن «التكليف بأداء الشريعة» لا يؤدي إلا إلى «التهرب من الدين والعداء للتدين».[56] ومع ذلك، بينما كنت أكتب هذا الكتاب، كانت السلطات الإيرانية تطارد النساء في الشوارع لجعلهن يغطين رؤوسهن، وتعاقب الآلاف ممن تحدين حكمها.

هل يوجد سبيل للخروج من هذا الإصرار الأعمى على الضبط الديني؟

نعم، يوجد، وهو إعادة النظر في معنى «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر». فكما أشرت أعلاه، حولت التقاليد الإسلامية السائدة –السنية والشيعة على حد سواء– هذا القول إلى ضبط ديني لأنها ساوت «المعروف» و«المنكر» مع وصايا الشريعة. كانت هناك إبستمولوجيا –نظرية معرفة– وراء هذا، والتي يشير إليها الغزالي بشكل عابر في كتابه *إحياء علوم الدين*. إذ يقول إن الهدف هو منع المنكر، ولكن «الشرط هو أن *يُعلم أنه منكر بغير اجتهاد*».[57] بمعنى آخر، يجب ألا يُعرّف العقل الأشياء التي «يأمر» بها المسلمون و«ينهون عنها». فلا ينبغي حظر الخمر مثلًا على أساس منطقي، مثل النظام العام (الذي يمكن مناقشته)، بل على أساس أنه حرام، أو «محظور دينيًا».

لكن كان للمعتزلة رأيًا مختلفًا. قالوا إن «المعروف» و«المنكر» لا يعرفان بالوحي فقط، بل عن طريق «الوحي والعقل». ومن الأمثلة على المنكر الظلم أو الكذب، أو «تألم شخص بسبب أفعال الآخرين الشريرة».[58]

كان المعتزلة محقين في شيء ما هنا، لأن مصطلح «المعروف» الذي نواصل ذكره عند قولنا «الأمر بالمعروف» هو مصطلح غامض التقيناه من قبل، ويعني حرفيًا «شيء معروف». وهو ليس معروفًا بالشرع، بل هو «معروف» فقط.[59] يمكن أن يكون هذا، على حد تعبير العالم الشيعي الطباطبائي (المتوفى 1981)، ما «يعرفه الناس بواسطة البصيرة المكتسبة بفضل الخبرة في الحياة الاجتماعية» أو ما يفهمونه «بديهيًا».[60] وبعبارة أخرى، يمكن أن يكون حكمة غير خاصة الإسلام والمسلمين، بل يمكن لجميع البشر الوصول إليها.

ويسمح هذا التمييز لنا نحن المسلمين بإعادة تفسير واجب «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر». يمكننا أولًا الفصل بين ما هو معروف بالدين فقط وما هو معروف بالعقل. إذ يمكننا استنادًا إلى هذا الأخير بناء قوانين، كما قد يتفق الجميع، عن طريق «العقل العام»، تنص على أن القتل أو السرقة يجب أن يكونا «حرامًا»، أو أن التوقف عند الإشارة الحمراء يجب أن يكون «أمرًا». لكن الحقائق التي يعرّفها الدين فقط – جميع طقوس ووصايا ونواهي أي دين – هي حقائق ذاتية. لذلك يجب ترك تنفيذها للأفراد والمجتمعات الذين وافقوا على العيش وفقها.

لكن انتظر. هل يمكن حقًا أن يوافق الناس أو يرفضوا العيش وفق الدين؟ هل يمكنهم الاختيار، بمعنى آخر، أي دين، إن وجد، سيتبعون؟

نحتاج إلى فصل آخر للإجابة على ذلك.

الفصل الثاني عشر

مسائل الحرية II: الرِّدَّة

يتمتع الفرد بحق مهم واحد ضد المجتمع: هو الحق في ترك المجتمع. وإذا كان هناك حقوق أساسية، فيجب أن يكون ذلك الحق منها. إنه حق راسخ، وغير قابل للتغيير سواء اعترف به المجتمع على هذا النحو أم لا.

– شاندران كوكاتاس، منظّر سياسي ليبرالي[1]

في مقابلة تلفزيونية عام 2006، أدلى يوسف القرضاوي، وهو أحد أبرز الباحثين السنة في العالم العربي، بقول انتشر كالنار في الهشيم على نحو لم يتوقعه على الأرجح. إذ قال: «لو تركوا الردة [مباحة]، ما كان هناك إسلام. كان انتهى الإسلام منذ وفاة الرسول».[2] كان يحاول أن يشرح لجمهوره المسلم لِم تُعد الردة –ترك الإسلام– جريمة خطيرة يجب أن يُعاقب عليها بالموت. لكنه بالنسبة لآخرين، لم يكن يعترف سوى بأن الإسلام قد استمر حتى الآن بفضل الإكراه العنيف.

إن موضوع عقوبة الردة هو ذروة التقاليد القسرية في الشريعة الإسلامية. ووفقًا لها، إذا ارتد المسلم عن دينه علانية، ليعتنق دينًا آخر أو يظل من دون دين، فيجب الإمساك به واستتابته. وإذا لم يتب، فيجب إعدامه. تجمع على هذا الحكم المروع جميع المذاهب الفقهية الأربعة السنية، إلى جانب نظرائها الشيعية. ولا تختلف إلا في تفاصيل صغيرة. فالأحناف والشوافع يعتقدون أن المرتد يجب أن يُستتاب ثلاثة أيام قبل الإعدام. أما الموالك فأجازوا مدة تصل إلى عشرة أيام. وبالنسبة للحنابلة، فإن مدة الإمهال غير ضرورية. ويقبل الأحناف والشيعة أيضًا برفق مخفف مع المرتدات: فبدلًا من إعدامهن، يجب حبسهن وضربهن على فترات منتظمة حتى يتمكن من رؤية النور والعودة إلى الإسلام.[3]

وأسوأ من ذلك، أن هذه الأحكام لا تظل مدفونة في كتب الفقه الكلاسيكية، وإنما تشكل قوانين أكثر من اثنتي عشرة دولة إسلامية معاصرة. اعتبارًا من عام 2020، شملت هذه الدول: المملكة العربية السعودية وإيران والسودان وأفغانستان وبروناي وموريتانيا وجزر المالديف وأجزاء من نيجيريا

والصومال وقطر والإمارات العربية المتحدة واليمن، وكلها عدّت الردة جريمة يعاقب عليها بالإعدام. وفي الحالات الأكثر اعتدالًا، كماليزيا والأردن والكويت وسلطنة عمان، لم تكن هناك قوانين مباشرة في قانون العقوبات، ولكن المحاكم الإسلامية بإمكانها إصدار أحكام بالحبس أو فرض «إعادة التأهيل» أو فسخ الزواج – إذ لا يحق للمرتدين أن يكونوا متزوجين بمسلمين. وفي الوقت نفسه، حتى في البلدان التي لا تحظر الردة بالقانون، يمكن أن تمارس جماعات القصاص الأهلي العنف ضد المرتدين – الحقيقي منه أو المزعوم. وقد حدثت حالات مروعة من هذا العنف في مصر وباكستان وبنغلاديش.

يعد الحكم الصارم على الردة أيضًا أحد المبررات الرئيسية للإرهاب باسم الإسلام، فالجماعات الإرهابية كداعش والقاعدة تقتل المسلمين بإعلان أنهم مرتدون أولًا. لحسن الحظ، يدين باحثو التيار السائد هؤلاء الإرهابيين بوصفهم «متطرفين»، قائلين إنه لا يحق لهؤلاء الإعلان عن مسلمين آخرين بأنهم مرتدون. ولكنهم نادرًا ما يتساءلون أيستحق *أي مرتد* حقًا استهدافه.

باختصار، تعاني *الأمة*، وهي المجتمع الإسلامي العالمي، مشكلة كبيرة هنا. فقتل شخص ما لعدم إيمانه بالإسلام –أو حتى بتفسير محدد للإسلام– ليس انتهاكًا صارخًا لحرية الإنسان فحسب، بل سخيف أيضًا. ما الذي يمكن أن تجنيه من التهديد «آمن بالإسلام مجددًا كما أعرّفه، وإلا سأقتلك» سوى النفاق والاستياء؟

سيكون هذا واضحًا تمامًا لجميع المسلمين، لو أنهم جميعًا اتبعوا القرآن، ولا شيء سواه، في التعليم الديني. فالقرآن الذي يتحدث عن الردة في ما لا يقل عن إحدى وعشرين آية منفصلة، لم يأمر بالعقاب الدنيوي عليها. وفيه العديد من الآيات التي تهدد المرتدين بغضب الله في الحياة الآخرة، ولكن تلك هي الآخرة وليست هذه الحياة.[4] علاوة على ذلك، يتضمن القرآن آيات يمكن أن يستخدمها المرء ضد عقاب الردة – كالعبارة المعروفة «لا إكراه في الدين».[5]

ولكن كما رأينا من قبل، لقد «نسخت» التقاليد الإسلامية السائدة مثل هذه الآيات أو حصرتها منذ أكثر من ألف عام. وهذا هو السبب، كما رأينا أيضًا، في أن بعض المترجمين الحديثين للقرآن يدخلون بضع كلمات في عبارة اللاإكراه تحصر نطاقها إلى حد كبير: «لا إكراه في الدين (في أن تصبح مسلمًا)».[6] وذلك يعني أنك حر في أن تصبح مسلمًا، ولكنك لست حرًا في أن تصبح مسلمًا سابقًا.

حديثان مشكوك فيهما

ككل العناصر القسرية الأخرى تقريبًا في الشريعة الإسلامية، لم تأت عقوبة الردة من القرآن، بل من الأحاديث. وكما أشرت مسبقًا، مع أن العديد من المسلمين يعدون هذه الروايات ملزمة، ثمة أسباب وجيهة للحذر منها. بادئ ذي بدء، أُعلنت قداستها بعد نحو قرنين من النبي، قبل انتشارها كتقاليد شفوية واختلاطها بالعديد من الأحاديث الموضوعة والمدلسة. وقد ادعى الأئمة الذين جمعوها وصنفوها –وهم أحمد بن حنبل ومحمد البخاري ومسلم بن الحجاج وغيرهم– أنهم أخرجوا كل الأحاديث «الموثوقة»، ولكنه لا يمكننا أبدًا التغاضي عن مثالبها وانحيازاتها. في الواقع، تُظهر كتاباتهم أن هؤلاء الأئمة قد قبلوا عمدًا بالعديد من الأحاديث «غير الموثوقة»، لأنها دعمت العقائد التي ظنوا أنها صحيحة.[7]

بأخذ ذلك التحذير العام في الاعتبار، دعنا نلقي نظرة على الحديثين اللذين يستند إليهما تحريم الردة. كلاهما في *صحيح البخاري* المرجعي. يقول الأول بوضوح: «من بدّل دينه فاقتلوه».[8] ويكرر الثاني نفس الحكم مع ذكر أول سببين آخرين لعقوبة الإعدام: «لا يحل دم امرئ مسلم... إلا بإحدى ثلاث: الثيّب الزاني، والنفس بالنفس، والتارك لدينه المفارق للجماعة».[9]

الآن، مع أن جميع الأحاديث قد تكون عرضة للتشكيك، ثمة بعض الأسباب المحددة للاشتباه في هذين الحديثين. أولًا، حتى من جمعهما صنّفهما من نوع *الآحاد* الذي يعني توفر مصدر واحد، مقارنة *بالمتواتر* الذي يعني أنه جاء من مصادر متعددة ويكون أكثر موثوقية. أيضًا، يعد راوي الحديث الأول، عكرمة، شخصية مثيرة للجدل حتى بمعايير جامعي الأحاديث الكلاسيكية.[10]

ثانيًا، يخلو كلا الحديثين بشكل مريب من أي سياق. فنحن نسمع النبي يأمر بقتل المرتدين، لكن لا تفاصيل حول المكان والزمان اللذين قال فيهما هذا أو ما حدث فعلًا بعد ذلك. ولا تقدم لنا الروايات الأخرى أي قصة يمكن أن تتطابق مع هذه الأحكام. بل على العكس تمامًا، تخبرنا عن حالات *لم* يلاحق فيها النبي في الواقع المرتدين. أحدهم أعرابي جاء إلى المدينة، فقال للنبي: «أقلني بيعتي» أي الولاء الديني، ورحل دون أن يتبعه أحد.[11] وفي القرآن ورد مثال آخر عن طائفة «من أهل الكتاب» الذين قالوا لبعضهم «آمنوا بالذي أُنزل على الذين آمنوا [المسلمين] وجه النهار واكفروا آخره».[12] يبدو أن هذا ليس مجرد ردة وإنما ردة بنية واضحة لإرباك المسلمين. ومع ذلك، لم يأمر القرآن إلا برد لفظي معتدل – بقوله: «إن الهدى هدى الله»– ولا رواية في حوزتنا أن النبي أقدم على فعل شيء مختلف.[13]

ثالثًا، في أحاديث الردة شيء أكثر غرابة: فنحن لم نسمع أنها اقتُبست في الخلافات الجوهرية في مطلع الإسلام حين كانت الردة قضية ملحة. أولها كانت الحادثة الكبرى في عهد الخليفة الأول أبو بكر – وهي *الردة*، أو رفض بعض القبائل العربية دفع الزكاة لدولة المسلمين في المدينة. كما لاحظنا، أثارت الحادثة جدلًا في المدينة، فالخليفة فضّل الرد العسكري، بينما دعا آخرون مثل عمر إلى الرفق. والنقطة العجيبة أن الخليفة ظهر على الملأ لتأكيد رأيه، وليس لاقتباس أي حديث. هذا غريب، لأنه كان سيشير على الأرجح إلى أحاديث الردة لو أنها كانت معروفة حقًا في تلك المرحلة.[14]

حصلت حادثة أخرى في مطلع الإسلام من أفظع حوادث الاستغلال لحكم الردة: إعدام غيلان الدمشقي الذي تطرقنا إلى قصته في الفصل الثاني. فاللاهوتي السوري الورع لم يكن مرتدًا على الإطلاق، بل كان مجرد مدافع عن عقيدة حرية الإرادة التي دحضت عقيدة القدر المتناقضة التي روج لها بنو أمية لتبرير استبدادهم. حصل إعدامه الوحشي بعد محاكمة صورية تضمنت فتوى لعبد الرحمن الأوزاعي (المتوفى 774) الذي كان فقيهًا سنيًا، وعدوًا متحمسًا لحرية الإرادة، وأحد أتباع العرش. لم يكن تبرير الأوزاعي للقتل السياسي بالمفاجأة الكبيرة، لكن اللافت للنظر أن فتواه لا تتضمن أيًا من أحاديث الردة.[15]

يشير هذا كله إلى أن الأحاديث عن إعدام المرتدين ربما لم تكن موجودة حتى أواخر القرن الثاني بعد النبي محمد، وحينها لم تكن جوامع الحديث مثل *صحيح البخاري* قد كتبت بعد. لهذا السبب ربما، تمكن الفقهاء الأوائل مثل النخعي (المتوفى 713) والثوري (المتوفى 778) من كتابة أن المرتد «يُستتاب أبدًا» – بدلًا من يُستتاب بضعة أيام قبل قتله، كما جاء في *الإجماع* لاحقًا.[16]

كل هذا يشير إلى إمكانية ألا يكون الحكم القاتم على الردة صادرًا عن النبي، بل أسقطه عليه المسلمون الذين وجدوا الحكم ضروريًا.

ولماذا ارتأى المسلمون الأوائل ضرورة في معاقبة الردة؟ ثمة إجابتان، إحداهما بريئة إلى حد ما، والأخرى أقل براءة منها.

استخدامات قتل المرتدين

الإجابة الأكثر براءة هي أن «الردة» كان لها معنى أكثر إفزاعًا في عالم ما قبل الحداثة، إذ كان مفهوم «الدين» أكثر شمولًا مما نتخيله اليوم. فهو لم يكن مجرد اعتقاد، بل كان انتماءً مجتمعيًا وولاءً سياسيًا أيضًا. والمرتد سيتخلى عن كل هذه الولاءات وربما ينضم أيضًا إلى عدو لدود. لهذا السبب افتقرت الإمبراطورية البيزنطية المسيحية أيضًا إلى أي حس بالحرية الدينية. فوفقًا لمدونة جستنيان لعام 534 بعد الميلاد، أُرغم جميع المواطنين على اعتناق المسيحية، في حين أن الذين ظلوا مخلصين للوثنية الهيلينية –«الهيثانيون»– جُردوا من ممتلكاتهم، وفي بعض الأحيان قُتلوا وصلبوا.[17] كتب المؤرخ البيزنطي بروكوبيوس (المتوفى 570) «لقد بدلوا معتقدات آبائهم، ليس باختيارهم الحر، وإنما تحت إكراه القانون».[18] وُلد الإسلام في عالم قمعي كهذا، ويبدو أن المسلمين قد تبنوا أعرافه.

أما الاستخدام الثاني الأكثر سخرية لتحريم الردة أنه كان أداة رائعة لإسكات أي منشق مسلم. ويُعتبر قتل الأمويين للمدافعين عن حرية الإرادة –غيلان الدمشقي ومعبد الجهني– أول الأمثلة الصارخة. ثم جاء حكم الغزالي على «الفلاسفة». وبعده جاءت المؤلفات الجامعة «لكلمات الكفر»، أو الألفاظ التي تجعل المسلم على الفور مرتدًا يستحق الموت. في قائمة طويلة من هذه الكلمات المهلكة، أدرج الباحث الحنفي شيخ زاده (المتوفى 1667) عبارات مثل «تأكيد خلق القرآن» أو «تأكيد إيمان المرء بالتقمص أو أزلية الكون».[19] وقد كانت هذه إشارات جلية إلى آراء المعتزلة والفلاسفة. تضمنت كلمات الكفر أيضًا «الاستهزاء بالأئمة» و«مخاطبة الأئمة بتهكم» بلا خجل لخدمة نفس الأئمة الذين جاؤوا بهذه الأحكام القاسية.[20]

في يومنا هذا، بات قانون جستنيان باليًا منذ زمن طويل، وانطوت فصول التاريخ المسيحي المظلمة التي كان يُفرض فيها المعتقد بالقوة الغاشمة. ومع ذلك، ما يزال تحريم المسلمين للردة قائمًا، نظريًا وعمليًا. يفضي هذا إلى انتهاكات جسيمة لحقوق الإنسان، إذ يمكن تهديد المسلمين السابقين وحبسهم وتعذيبهم وإعدامهم.[21] والاستخدام الأكثر سخرية للحكم يؤدي دوره أيضًا. فالباحثون والمفكرون المسلمون ذوو الأفكار النقدية، بعضهم اقتُبس في هذا الكتاب، يمكن إدانتهم بوصفهم «مرتدين» ومن ثم استهدافهم. وبالتالي، ليس بإمكان المجتمعات الإسلامية حتى الشروع في مناقشة مشاكلها الملحة في ما يتعلق بتفسير النصوص الدينية.

قبول القاعدة الذهبية

إن حجج الباحثين الذين يدافعون عن كل هذا القمع عصية على التصديق. فيوسف القرضاوي مثلاً، يجادل بأنه «لا يوجد مجتمع في الدنيا إلا وعنده أساسيات لا يسمح بالنيل منها»، وعلى هذا «فلا يقبل أي عمل لتغيير هوية المجتمع».[22] وذلك غير صحيح بجلاء، فالناس في العالم الحديث يمكنهم في الواقع تغيير دينهم بحرية أو جنسيتهم إن أمكنهم ذلك. والبوذي الفيتنامي لا يواجه عقوبة الإعدام، أو أي عقوبة أخرى، عندما يتحول إلى مسيحي كندي مثلاً – أو العكس.

ولكي نكون منصفين، إن القرضاوي يفرّق على الأقل بين الردة «المغلظة» و«المخففة»، ما جعله الموقف «المعتدل» النموذجي في هذا الأمر. وعليه، فإن الردة المخففة هي مجرد زوال الإيمان، وهي في حد ذاتها ليست جريمة. أما في الردة المغلظة، فإن المسلم السابق «يشن أيضًا حربًا على الإسلام والمسلمين»، ولهذا السبب يستحق الموت. ولكن ما هي «الحرب على الإسلام والمسلمين»؟ وإذا كان ذلك يعني قصف المساجد وذبح الناس، فهذا بلا شك جريمة جسيمة بغض النظر عن معتقدات المعتدي. ومع ذلك، إن ما يقصده القرضاوي بعبارة «الحرب على الإسلام والمسلمين» هو مجرد «إعلان» الردة و«الدعوة إليها علنًا بالقول أو بالكتابة».[23] وذلك، حسب قوله، يبرر عقوبة الإعدام. يقدم آخرون نفس الحجة – وهي أن المرتدين يستحقون القتل فور «شروعهم في الدفاع عن تزعزعهم الروحي والفكري ونقله للآخرين».[24]

ولكشف الخطأ ههنا، ينبغي لنا نحن، المسلمين، أن ننظر في قاعدة عالمية في الأخلاق: القاعدة الذهبية التي تقول «عامل الآخرين كما تحب أن يعاملك الآخرون». يتحول أناس كثر من التقاليد الدينية الأخرى إلى الإسلام بحرية وعلانية، والبعض من هؤلاء المسلمين الجدد ينتقدون معتقداتهم القديمة أيضًا. كيف سنشعر إذا أدانهم إخوانهم في الدين السابق بالردة وقرروا قتلهم؟ إذا كان ذلك شنيعًا، فقوانين الردة لدينا شنيعة أيضًا. إن طلب استثناء للإسلام لأنه «الدين الصحيح» لن ينجح كذلك، لأن كل دين يُعد صحيحًا بالنسبة لمعتنقيه، ولا يمكن لأي دين أن يطالب بقواعد عالمية تحابيه وحده فقط.

إن المفكر المسلم المعاصر الذي استوعب وأوضح هذه النقطة هو راشد الغنوشي، الباحث والسياسي التونسي البارز الذي ساعد اعتدالُه بلدَه في أن يكون النتيجة الجيدة الوحيدة للربيع العربي في العقد الثاني من القرن الحادي والعشرين. في كتابه *الحريات العامة في الدولة الإسلامية* الصادر عام 1993، قال ما يلي:

إذا كان من حق المسلم، بل من واجبه، توجيه رسالته (*الدعوة*) لابن بلده غير المسلم، فمن حق الثاني أيضًا فعل الشيء نفسه. وإذا كان هناك خشية على إيمان المسلمين، فلا حل لهم إلا بزيادة إيمانهم... ستطال المسلمين آراء مضادة بطريقة ما، والوسيلة الوحيدة للحماية من أي نقاش تكون بتقديم نقاش آخر، أفضل وأذكى وأكثر إقناعًا.[25]

إذن، ما كان الغنوشي يدافع عن حرية الاعتقاد فحسب، وإنما عن حرية التعبير أيضًا: قد يسمع المسلمون خطابًا يتعارض مع إيمانهم، لكن ردهم الصحيح يكون بتقديم خطاب أفضل.

لكن، ماذا لو اعتُبر الخطاب ضد الإسلام «إهانة»؟ وماذا لو استهزأ الناس بالله ورسوله؟ ما الذي ينبغي أن يفعله المسلمون لمثل هؤلاء المجدفين؟ يستلزم ذلك السؤال أيضًا فصلًا جديدًا.

الفصل الثالث عشر

مسائل الحرية III: ازدراء الدين

لو كان كل أهل الأرض البالغ عددهم ستة مليارات كافرين فلن يطال ذلك الله العظيم بأدنى سوء.

– الباحث الإندونيسي المسلم ك. إتش. مصطفى بسري في قصيدة بعنوان «الله أكبر»[1]

حين كنت منشغلاً بالعمل على هذا الكتاب، مرت باكستان بحالة من الاضطراب حول بيبي عائشة، امرأة مسيحية مسكينة عاشت في جحيم على الأرض. ففيما قبل يونيو 2009، عملت بيبي، أم لأربعة أطفال، في مزرعة في بنجاب. ولكن في يوم مشؤوم نشب شجار بينها وبين زملائها المسلمين، وتوجه أحدهم إلى الشرطة مشتكيًا من أنها «شتمت النبي محمد». وسرعان ما قُبض عليها، وقُدمت إلى المحاكمة، وحكم عليها بالإعدام شنقًا. وقضت السنوات الثمانية التالية في طابور الإعدام وفي الحبس الانفرادي، حتى أفرجت عنها محكمة باكستان العليا التي ثبتت لها براءتها. ورغم ذلك عزمت جماعات إسلامية على قتلها، ولهذا أنقذت حياتها بالهرب في صمت إلى كندا في مايو 2019.

وحين كنت أتابع قضية بيبي عائشة هذه برمتها بأسى، انتابني فضول بشأن جزئية غريبة فيها. فقد نشرت الصحافة الباكستانية العديد من المقالات حول تلك القضية، ولكنها لم تفصح بوضوح عن تفاصيل الازدراء قيد النظر. وفي القرار الذي أنقذ بيبي بطول ست وخمسين صفحة، أشارت المحكمة أيضًا إلى «التعليقات المهينة على النبي المقدس» المزعومة، لكنها لم تستشهد بتلك التعليقات أبدًا.[2]

وعلى ما يبدو أن هناك سببًا ما لهذا الصمت، وهو ما فسره مؤلف الروايات الباكستاني محمد حنيف، بنفحة من الدعابة، في مقالة في جريدة *نيويورك تايمز*. فقد كتب حنيف مشيرًا إلى الحادثة التي زجت ببيبي عائشة في السجن: «ليس بإمكاننا أن نعلم ما قد قالته أو ما قد لم تقله، لأن تكرار الازدراء ازدراء في حد ذاته، وقد تكون كتابته ازدراءً أكبر من كليهما. ولهذا دعنا لا نخوض في ذلك».[3]

وحين قرأت ذلك توقفت للحظة. ثم قلت لنفسي «واحسرتاه، بهذا المنطق لا بد للباكستانيين من حظر القرآن أيضًا». لأن القرآن، قياسًا على هذا المنطق، مليء بالازدراء. بل وازدراء شنيع أيضًا.

كيف يتصدى القرآن للازدراء

ما أشير إليه هنا الآيات القرآنية التي تعكس المهاترات بين النبي محمد ومشركي مكة الذين حاول محمد أن يعرض عليهم رسالة الإسلام، ولم يلق إثر ذلك سوى ردود أفعال عدوانية. فقد سمعنا هؤلاء الناس يقولون مثلًا: «يَا أَيُّهَا الَّذِي نُزِّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ. لَّوْ مَا تَأْتِينَا بِالْمَلائِكَةِ إِن كُنتَ مِنَ الصَّادِقِينَ».[4] وتستشهد آية قرآنية أخرى بأقوال المشركين، دون حجب كلماتهم المسيئة:

> وَإِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُمْ هَذَا سِحْرٌ مُّبِينٌ، أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ.[5]

ويستشهد القرآن بما قاله رجل «كَانَ لِآيَاتِنَا عَنِيدًا» يشجب القرآن قائلًا: «إِنْ هَذَا إِلاَّ سِحْرٌ يُؤْثَرُ. إِنْ هَذَا إِلاَّ قَوْلُ الْبَشَرِ».[6] ويستشهد القرآن أيضًا بما قالته جماعة من غير المؤمنين الرافضين للوحي كاملًا: «قَدْ سَمِعْنَا لَوْ نَشَاء لَقُلْنَا مِثْلَ هَذَا إِنْ هَذَا إِلاَّ أَسَاطِيرُ الأَوَّلِينَ».[7] ويستشهد القرآن أيضًا بالتصورات المسيئة لله كاملةً، إذ يقول الضالون: «يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ»، أو «اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا»، أو «وَلَدَ اللَّهُ».[8]

وحين يستشهد القرآن بتلك الأقوال المسيئة، كثيرًا ما يجيب عليها بحجج مضادة. فلأولئك الذين قالوا: «يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ»، يرد عليهم «بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاء».[9] ويدافع القرآن عن التوحيدية من هجوم المشركين بالتعليل الآتي: «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللَّهُ لَفَسَدَتَا».[10] ويعرض القرآن التحدي الآتي على من يزعم أن النبي محمد ابتدع القرآن بنفسه: «قُلْ فَأْتُواْ بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ وَادْعُواْ مَنِ اسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ».[11]

وبتعبير آخر، حين يتصدى القرآن للازدراء، فهو يواجهه بحجج منطقية. وجل ما يتوعد به القرآن للمستهزئين سخط الله في الحياة الآخرة، ولكنه لا يقضي بأي عقوبة في هذه الحياة. وهو لا يقضي بالتأكيد بسجن المستهزئين أو قتلهم، ولا يقضي كذلك بحجب كلماتهم.

ولكن ماذا لو لم يكن الازدراء قيد النظر قولاً يمكنك أن تتصدى له بالعقل، بل مجرد إهانة؟ في هذه الحالة كذلك لا يأمر القرآن بأي رد عنيف أو قهري. إذ تقول إحدى الآيات «وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّى يَخُوضُواْ فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ».[12] وتلك الآية في سورة الأنعام المكية، ولذا قد يعزي أولئك المولعون بالنسخ تلك الآية إلى كونها إلزامًا مؤقتًا نظرًا لعدم امتلاك القوة. ولكن سورة النساء المدنية تكرر نفس الوصية مشيرةً إلى الوصية السابقة:

> وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ آيَاتِ اللَّهِ يُكْفَرُ بِهَا وَيُسْتَهْزَأُ بِهَا فَلاَ تَقْعُدُواْ مَعَهُمْ حَتَّى يَخُوضُواْ فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ إِنَّكُمْ إِذًا مِّثْلُهُمْ.[13]

وتقول آية مدنية أخرى المسلمين أن الإهانة «امتحان» لا بد لهم من تحمله:

> وَلَتَسْمَعُنَّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ وَمِنَ الَّذِينَ أَشْرَكُواْ أَذًى كَثِيراً وَإِن تَصْبِرُواْ وَتَتَّقُواْ فَإِنَّ ذَلِكَ مِنْ عَزْمِ الأُمُورِ.[14]

علق فخر الدين الرازي، أحد مفسري القرن الثالث عشر العظماء، على ذلك قائلاً إن بعض الفقهاء يعتبرون تلك الآية «منسوخة»، ولكن آخرين مثله لا يظنون ذلك.[15] وقد أيد تلك الآية أيضًا بآيات أخرى تحمل نفس المعنى: «قُل لِّلَّذِينَ آمَنُوا يَغْفِرُوا لِلَّذِينَ لا يَرْجُون أَيَّامَ اللَّهِ».[16] ويصف القرآن هؤلاء المؤمنين أيضًا بأنهم «عِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلامًا».[17]

وبالرغم من تلك الروح المتسامحة في القرآن، طور الفقه الإسلامي حكمًا قاسيًا للازدراء – وتحديدًا الازدراء الموجه نحو النبي محمد، أو ما يُدعى *سب* أو *شتم الرسول*. وقد خلطه الحنفية بالردة، ما يعني أنهم اعتبروه جريمة يُعاقب عليها بالإعدام، مع ترك فرصة للتوبة. وقد اتخذ الشافعية موقفًا مشابهًا، في حين أن المالكية سمحوا بالتوبة للنساء فقط، ولم يسمح الحنابلة بالتوبة لأي أحد. وقد تفنن ابن تيمية في وصف قساوة الحكم الأخير في كتابه *السيف المسلول على من سب الرسول* الذي صار له تأثير بالغ على الحنابلة وغير الحنابلة أيضًا.[18] وبناء عليه، كل من يسب النبي يُقتل، حتى لو تاب وطلب الرحمة.

واليوم لا يزال لهذا التقليد الفقهي من العصور الوسطة تأثير بالغ، فهو ما تستند إليه قوانين ازدراء الدين المُطبقة بالفعل في أكثر من ثلاثين بلد ذي أغلبية مسلمة. (وبعض تلك القوانين في بلاد مثل باكستان هي بقايا من الاستعمار الأوروبي، ولكن شغف الحفاظ عليها، ومدها، وتنفيذها له أصل ديني بما لا يدع مجالًا للشك).[19] والأدهى من ذلك أن قوانين معاقبة الازدراء تلك تحولت على يد المسلحين إلى عنف أهلي يستهدف «أولئك الذين يسبون الإسلام»، سواء كان ذلك السب حقيقيًا أو محسوسًا، بدءًا من المؤلف سلمان رشدي وبيبي عائشة، إلى المجلة الفرنسية *تشارلي إبدو*.

«مجتمع الشعراء الأموات»؟

إذا لم يدعم القرآن كل تلك القسوة، فمن أين جاءت إذن؟ كما الحال في الردة، المصدر مجموعة من الروايات المحددة عن النبي. وفي هذه المرة ليس لدينا أي حديث واضح يأمر بممارسة العنف إثر أعمال الازدراء. بل لدينا قصص في كتب السيرة النبوية التي كتبها المؤرخون المسلمون بعد قرن أو نحو ذلك بعد موت النبي. وتخبرنا تلك القصص عن القتل المستهدف لعدة أفراد كتبوا قصائد عدوانية تجاه النبي ورسالته. وقد ألهمت تلك القصص المسلمين المسلحين ودفعت بعض المجادلين المعادين للإسلام إلى المزاح بشأن «مجتمع محمد للشعراء الأموات».[20] ولكن يبدو أن كلا الطرفين يغفلان فرقًا ضئيلًا لكنه مهم.

ولإدراك هذا الفرق الدقيق، علينا أن نلقي نظرة على أكثر هؤلاء «الشعراء الأموات» شهرة، وهو كعب بن الأشرف. كان ابن أشرف زعيم بني نضير، وهم قبيلة يهودية في المدينة من المحتمل أنهم عقدوا «عهدًا» مع النبي محمد بعد وصول الأخير للمدينة بفترة وجيزة. ويخبرنا المؤرخ المسلم المبكر الواقدي بما حدث بعدئذٍ: «فأراد رسول الله حين قدم المدينة استصلاحهم كلهم وموادعتهم»، بما فيهم «المشركون واليهود». ولكن بعضًا من هؤلاء كانوا «يؤذون رسول الله وأصحابه أذىً شديدًا» بكلماتهم المريرة، «فأمر الله عز وجل نبيه والمسلمين بالصبر على ذلك والعفو عنهم».[21] ولكن ابن الأشرف أضحى عدوانيًا بصورة متزايدة. فبعد معركة بدر، حين هزم مسلمو المدينة وثنيي مكة، لم يكتف ابن الأشرف بالاحتجاج

على هذا النصر، بل تعهد قائلًا: «ولكني أخرج إلى قريش فأحضّهم وأبكي قتلاهم».[22] ثم ذهب فعلًا إلى مكة، وقابل الزعماء المشركين، وبكى معهم على موتاهم. وانتشرت قوافيه على نطاق واسع، ما أثار مشاعر «الفجيعة والغضب والتلهف إلى الثأر» لدى أهل مكة.[23] وتقول أقوال أخرى أن ابن الأشرف مزق خيمة وضعها النبي في سوق المدينة، وتآمر مع جماعة من أقاربه لقتل النبي.[24]

وبعد كل ذلك، قيل إن جماعة من المسلمين اغتالوا ابن الأشرف بأمر من النبي. أكان ابن الأشرف شاعرًا مسيئًا؟ أجل. ولكن يبدو أنه كان أكثر من ذلك أيضًا. ويبدو أن معظم «الشعراء الأموات» الآخرين جمعوا بين كلماتهم المسيئة وعداوتهم النشطة. وكان من بينهم النضر بن الحارث، الذي كان من بين الأسيرين الاثنين اللذين قُتلا بعد معركة بدر، في حين أن الآخرين لم يمسهم ضرر. وقد قيل له سبب ذلك وجهًا لوجه: «إنك كنت تقول في كتاب الله كذا وكذا وكنت تقول في نبيه كذا وكذا» و«إنك كنت تعذب أصحابه».[25] وآخر يُدعى أبي رافع كان «يؤذي رسول الله ويعين عليه أعداءه».[26] وأُستهدف آخرون بالقتل بعد غزو مكة، حين أعلن محمد المنتصر العفو الشامل لمن كانوا يضطهدونه سالفًا، ولكن باستثناء عشرة أفراد. وأحدهم كان عبد الله بن خطل الذي «كان يهجو النبي»، وقتل عبدًا بريئًا، وقد أُمر بقتله «انتقامًا لموت العبد».[27] وآخر يُدعى الحويرث بن نقيذ الذي ألحق الأذى ببنات النبي أثناء فرارهم إلى المدينة.[28]

ها هي نقطة من شأنها أن تفسر كل الغموض الذي يشوب تلك القصص. وهو أن في شبه الجزيرة العربية في مطلع القرن السابع لم يكن الشعر مجرد شعر. بل كان هناك صنف من الشعر يُدعى *الهجاء*، حيث «يقود الشاعر قومه للمعركة، قاذفًا بأبياته كما لو كان يقذف رمحًا».[29] أو بعبارة أخرى، لم تكن هناك حدود واضحة بين الإهانة اللفظية والعنف الجسدي، ومن المرجح أن المسلمين خلطوا بين الاثنين.

فمن ناحية، ثمة وقائع أخرى في حياة النبي محمد *لم* يعاقب فيها على كلمات الازدراء حين يقتصر الأمر على الكلام فقط. فطبقًا لإحدى الروايات في *صحيح البخاري*، تلاعب يهودي بالألفاظ حين حيا النبي. فبدلًا من أن يقول *السلام عليكم*، قال له *السام عليكم*. وعند سماع ذلك اشتاط غضب بعض أصحاب النبي وقالوا: «يا رسول الله! ألا نقتله؟»، فرد عليهم النبي وقال «لا»، ثم قال لهم أن

يكتفوا بالرد قائلين *وعليكم*.[30] وفي رواية أخرى من نفس الحكاية، قال النبي: «عليكم بالرفق وإياكم والعنف أو الفحش... فإن الله يحب الرفق في الأمر كله».[31]

وفي حادثة مشابهة، سخر رجل يهودي آخر من المدينة يُدعى فنحاص من آية قرآنية تدعو إلى دفع الزكاة قائلًا: «احتاج رب محمد». فشهر عمر المتأجج دائمًا سيفه، ولكن من أوقفه لم يكن النبي نفسه بل آية جديدة من الله: «قُل لِّلَّذِينَ آمَنُوا يَغْفِرُوا لِلَّذِينَ لا يَرْجُون أَيَّامَ اللَّهِ». فامتثل عمر لهذا القول، وأقسم للنبي قائلًا: «والذي بعثك بالحق لا يرى الغضب في وجهي».[32] وفي حادثة أخرى، لام رجل يُدعى ذي الخويصرة النبي علنًا على ظلمٍ اقترفه. ومجددًا، بلغ حماس الدفاع عن شرف النبي بعمر أنه استأذن من النبي كي «يدق عنقه». ومجددًا، أوقفه النبي قائلًا «دعه». (ويروي موقع إلكتروني سلفي معاصر تلك الحادثة، مضيفًا: «ومثل هذا الكلام لا ريب أنه يوجب القتل، لو قاله اليوم أحد». أي بعبارة أخرى فهو يعترف بأن مسلمي اليوم قد يكونون أقل تساهلاً من النبي).[33]

وما يعنيه هذا أن «الشعراء الأموات» من عصر النبي لا يبررون العنف الموجه ضد الازدراء، كما احتج العالم الحنفي البارز بدر الدين العيني (ت. 1453). فقد كتب: «لم يقتلهم بمجرد سبهم (للنبي)، وإنما كانوا عونا عليه، ويجمعون من يحاربونه، ويؤيدوه».[34] وقبله بسبعة قرون أثار مؤسس مذهب الحنفية، أبو حنيفة النعمان الذي يتسم بالحصافة الدائمة، نقطة مشابهة. فقد كتب أنه لا ينبغي قتل غير المسلمين الذين يسبون النبي «لأن كفرهم أسوأ»، ولكنهم غير مستهدفين لكفرهم.[35]

ومن الكاشف أيضًا أن الحكم بقتل المزدرين ظهر في مرحلة متأخرة من القانون الإسلامي – بدايةً من مطلع القرن العاشر، أو ثلاثة قرون بعد موت النبي. ومن الكاشف أيضًا أنه تطور لدى المالكية الذين وضعهم موقعهم الجغرافي في إسبانيا وأفريقيا الشمالية في اتصال وثيق، ونزاع، مع المسيحيين. وكان أول مثال تاريخي بارز على تطبيق هذا الحكم واقعة «شهداء قرطبة»، حين قُطعت رؤوس ثمانية وأربعون مسيحيًا على الملأ بين 850 و859 لإهانة النبي محمد.[36] وعلى ما يبدو أن هذا الجموح المسيحي حفّز بلورة الحكم على الازدراء الذي كان مبهمًا في السابق.[37]

ولذا ينبغي على المسلمين المتلهفين لمعاقبة أو إسكات الازدراء اليوم أن يعرفوا أنهم على أرض مهتزة، من وجهة نظر فقهية. ومن وجهة نظر عقلانية فهم فاقدون صوابهم. وهم بوعيدهم وتعسفهم

هذا يؤكدون التهمة الشائعة الموجهة للإسلام – أنه دين عنيف وغير متسامح. وهم بذلك أيضًا لا يفلحون في شيء سوى إثارة المزيد من الازدراء ضد دينهم، لأن حماسهم المفرط في محاولة تكميم أفواه النقاد سيجعل الأخير أكثر هياجًا من ذي قبل. وفي نفس الوقت فهم ينهكون المجتمعات المسلمة التي لا تتعلم كيفية الرد على النقد بالعقل والتحضر. ولهذا السبب، كما في حالة باكستان، لا يسع المسلمون حتى أن يتحملوا سماع الكلمات المسيئة – بخلاف القرآن الذي يستشهد بمثل تلك الكلمات ويجادل معها.

لا إكراه في الدين – بجدية

في الفصول الثلاثة السابقة شهدنا الأصناف الثلاثة من الإكراه الموجودة في التقليد الإسلامي السائد: إكراه المسلمين على الالتزام بالتقوى، وإكراه المسلمين على بقاءهم داخل الدين والتزامهم بالأرثوذكسية الإسلامية، وإكراه غير المسلمين على احترام الدين. وقد رأينا أن تلك الأصناف لا أساس لها في القرآن، واستنادها إلى أدبيات عصر ما بعد القرآن مشكوك فيه. وقد لاحظنا أيضًا أن آثارها على العالم الواقعي فادحة. وكل هذا الإكراه لا يولد سوى النفاق، والامتعاض، والعجز الفكري لدى المسلمين، في حين أنه يولد الاحتقار، لا الاحترام، لدى غير المسلمين.

ومن الجدير بالملاحظة أن مع كل تلك الإجراءات القهرية، قلب التقليد الإسلامي السائد الشعار القرآني «لا إكراه في الدين» رأسًا على عقب، لأن في هذا التقليد ثمة جميع أشكال الإكراه *في* الدين، أما عقيدة «لا إكراه في الدين» فهي موجودة في *الخارج* فقط: أي فقط إذا كنت غير مسلم فلن تضطر لممارسة الدين أو أن تكن ولاءك له. وفقط إذا كنت بمنأىً عن المسلمين فستتمكن من أن تتكلم بحرية عنه.

وفي ظل هذا النقص الكئيب من الحرية، لا عجب إذن من أن المسلمين الذين يقدرون الحرية ينأون بأنفسهم عن الدين أحيانًا. وبعضهم يتخلى عنه تمامًا. فكما وضحتُ في مقالة عام 2020، ثمة اتجاه متصاعد من الإلحاد أو الربوبية أو التحول للمسيحية في مجتمعات مسلمة مختلفة، لأن

التفسيرات الضيقة للإسلام تحديدًا هي ما تفرضه الأنظمة أو الجماعات الإسلامية على الناس، ما يخلق ردود فعل سلبية.[38]

والعلاج الرئيسي الذي نحن في أمس الحاجة إليه –ولنسميه «الإصلاح» أو «التجديد» العظيم– هو ألا يكون هناك إكراه في الدين حقًا. وهو، بتعبير آخر، *التخلي عن القوى القهرية باسم الإسلام*. ما يعني لا مزيدًا من أعمال المراقبة الدينية والأخلاقية، ولا تهديدات للمرتدين و«المبتدعين»، ولا قوانين ازدراء الأديان، ولا جلدًا أو رجمًا للآثمين على الملأ، ولا عنفًا أو تخويفًا داخل العائلة. ويعني ذلك تقبل فكرة أن «الدين النصيحة» كما قيل في أحد أحاديث *صحيح البخاري*، والنهوض بالإسلام بوسائل إرشادية فقط، مثل الموعظة، والمشورة، والتجسيد، والتعليم.[39] وثمة بعض المسلمين ممن يفعلون ذلك بالفعل –كأقليات كما في الغرب، أو كأغلبية في الدول العلمانية بدءًا من البوسنة والهرسك إلى إندونيسيا– وتقدم تجاربهم قصة أكثر إشراقًا مما يحدث في الدول القمعية مثل السعودية العربية أو إيران.[40]

ويتطلب عدم وجود إكراه في الدين تعريفًا جديدًا للإسلام – لا باعتباره يتمثل في مجتمعات منضبطة جماعيًا، بل كمجموعة من الأفراد المنضبطين ذاتيًا. ومن الكاشف أن التقليد الإسلامي حط من شأن الفكرة الأخيرة. بل يحذر أحد الأمثلة التي روج لها الأمويون أن «الشيطانَ معَ الواحدِ... فلْيلزَمِ الجماعةَ».[41] وقد ظلت تلك الروح المجتمعية قائمة لقرون، وما يزال لها نفوذ قوي اليوم. ولهذا السبب، كما لاحظ كاتب مسلم حديث، كثيرًا ما يسمع المرء عن «الأمة العربية، والأمة الإسلامية، والقوم المهتدين»، ولكن المرء نادرًا ما يسمع عن «الفرد المسلم».[42] ولنفس السبب، حين يجد المسلمون من مجتمعات محافظة أنفسهم أفرادًا مستقلين، داخل وسيط حر مثل الغرب، فمن الممكن أن يصبحوا مشوشين إن لم يتحولوا إلى أفراد مستهترين، لأنهم غير معتادين على تقييد وضبط أنفسهم.[43]

ولا يكمن الحل في تشديد الروح المجتمعية، ما يمثل استراتيجية خاسرة في العالم الحديث. بل يكمن الحل في بناء شخصية الفرد المسلم، الذي لن يتبع ما يمليه عليه الآخرون، بل ما تمليه عليها بوصلته أو بوصلتها الأخلاقية. ولن نكون أول دين عالمي كبير يخوض هذا التحول – ولكن من المحتمل أننا سنكون الأخيرين. فقد استعان المسيحيون بالقوة القهرية لقرون، ولكن الكاثوليك الآن يخجلون من

تذكر محاكم التفتيش، بنفس الكيفية التي يتذكر بها البروتستانت عمليات مطاردة الساحرات في مستعمرة خليج ماساتشوستس. فقد تخطى المسيحيون هذه المراحل الحالكة بفضل الإدراك العقلاني لحقيقة أن الإكراه أمر سخيف، والإدراك النصي لحقيقة أنه غير ضروري. ونحظى نحن أيضًا بنفس الموارد التي ستسمح بنفس الوثبة للأمام، كما رأينا في الفصول السابقة.

ورغم ذلك، تبقى قطعة أخيرة ناقصة في الصورة: لا يمكنك اعتناق الحرية إذا كنت ترى الكثير من الأمور التي لا تُحتمل حولك. وبالفعل، ثمة العديد من المسلمين الذين يعتقدون بوجود الكثير من الأمور التي لا تُحتمل حولهم. وهذا العجز في التسامح لديهم هو القفل الأخير في عقول المسلمين الذي سنتناوله الآن.

الفصل الرابع عشر

لاهوت التسامح

الشك الصادق والثابت منبع التسامح.

– بيتر بيرغر وأنطون زيدرفيلد، عالما اجتماع معاصران[1]

أعتقد أن آرائي صحيحة، لكنني مدرك حقيقة أنها قد تكون خاطئة.

– أبو حنيفة، فقيه سني مبكر[2]

امتلك تنظيم داعش، جيش الإرهاب الذي ارتكب شرورًا لا توصف باسم الإسلام، مجلةً حملت اسم *دابق*. امتلأت صفحات جرعة السموم الشهرية هذه بالدعايات ضد مجموعة واسعة من الأعداء، مثل الغربين والمسيحيين واليهود والشيعة وحتى الجماعات السنية المختلفة. على أي حال، استهدف عدد مارس 2015 مذهبًا دينيًا ربما لم يسمع به معظم المسلمين: الإرجاء. كان هذا، وفقًا لمقال من سبعة عشر صفحة، «أخطر بدعة» شهدها الإسلام على الإطلاق. ولا عجب أن «علماء السلف» أو الأجيال الأولى قد «حذروا منه بشدة». ورأوا فيه شرًا بالغًا، لأن من شأنه «تمييع دين المسلمين»، بجعله «الكبائر وحتى الكفر أمرًا هينًا».[3]

لقد تأثرت عندما قرأت هذه السطور، لأنني علمت ماهية الإرجاء، ولم أظهر إلا تعاطفًا كبيرًا معه. ويبدو أن حقيقة وصف داعش الإرجاء بأنه «أخطر» فكرة في الإسلام تؤكد فقط قناعاتي.

إذن ما هو الإرجاء حقًا، هذا المفهوم الذي لم نلتقِ به بعد في هذا الكتاب؟

إنها عقيدة سياسية ولاهوتية ظهرت في القرن الأول للإسلام، بهدف إيجاد علاج للصراعات الدموية التي مزقت المسلمين. كان أصل المشكلة هو التنافس ضيق الأفق بين عشيرتين بارزتين من قبيلة قريش: الهاشميون، عشيرة النبي محمد، والأمويون، عشيرة أعمامه. أيقظ حكم الخليفة الثالث

الأموي عثمان بن عفان (توفي عام 656)، الذي دام اثني عشر عامًا، هذا التنافس القديم، إذ أثارت محاباته الأقارب استياءً واسع النطاق، ما أدى في النهاية إلى مقتله على يد مجموعة من المتمردين. ليدعي بعدها علي بن أبي طالب (توفي عام 661) حقه بالخلافة، كونه ابن عم الرسول وصهره الهاشمي. ومع ذلك، فإن إحجام علي عن الانتقام لمقتل عثمان، والذي تبين أنه أمر محفوف بالمخاطر السياسية، قد أثار غضب الأمويين. سرعان ما أدى هذا التوتر إلى معركتين دمويتين قتل فيهما آلاف المسلمين بعضهم بصفة أنصار لعثمان أو علي. (يأتي مصطلح «الشيعة» من هنا – «أنصار علي» أو شيعة علي).

وكأن إراقة الدماء كلها هذه لم تكن كافية، فقد أدين علي من مجموعة متعصبة في صفوفه أيضًا، على ما يُفترض لانتهاكه «حكم الله» بقبوله التحكيم البشري، وعليه أنشأت فصيلًا حمل اسم الخوارج. في نظرهم، ارتكب كل من عثمان وعلي وأنصارهما «معاصي» جعلتهم «كفارًا» يستحقون القتل. ولهذا السبب حاولوا اغتيال علي ومعاوية، فنجحوا في قتل الأول، وعززوا من غير قصد حكم الثاني.

وفي هذا المشهد الرهيب ظهرت فكرة الإرجاء. رفض أنصاره إصدار أي حكم على عثمان أو علي. وإن ارتكب هذان المسلمان «المعاصي» فعلاً، يكون الفصل في أمرهما متروكًا لله. وعليه يتحتم «إرجاء» الجدل حتى يوم القيامة، حيث يصحح الله الأمور. أصبح مصطلح «الإرجاء» شعارهم، الذي ربما اشتُق من آية قرآنية تتحدث عن أناس «مُرْجَوْنَ لِأَمْرِ اللَّهِ».[4] وباتوا معروفين باسم «المُرجِئة»، أو المرجئين. أطلق عليهم البعض «الشكاك»، أو المشككين، لأنهم شككوا عند ترجيح طرف يوالوه في الصراع.[5]

الحكمة في «الشك» و«الإرجاء»

ظهر الإرجاء بمثابة موقف سياسي في البداية، لكنه تطور تدريجيًا إلى عقيدة لاهوتية. انطوى جوهره على التسامح في ارتكاب «المعاصي» – مثل الإشراك بالله، والزنا، والربا، وشرب الخمر، وترك

الصلاة. اتفق المسلمون جميعًا على إدانة الله هذه الخطايا في الآخرة، ولكن ما الذي ينبغي حدوثه في الحياة الدنيا إلى جانب العقوبات التي نصت عليها الشريعة؟ جاوب الخوارج أن المعاصي جعلت المسلمين كفارًا يجب قتلهم بسبب الردة. أما المعتزلة، الذين تقبلت عقليتهم كثيرًا في الفصول السابقة، فكانوا أكثر اعتدالًا من الخوارج، ولكن فقط إلى حد ما. لقد رأوا أن مرتكب المعاصي ليس كافرًا ولا مؤمنًا حقيقيًا، بل في منزلة بين المنزلتين، يحمل صفة *فاسق* أو مسلم ضال فاقد بعض الحقوق الاجتماعية، مثل الإدلاء بشهادته في المحاكم.[6]

عكس الخوارج تمامًا، جادل المرجئة بأن «المعاصي» لا تنقص إيمان المسلم أو مكانته الاجتماعية. وذلك لأنهم فضلوا «الإيمان» على «الأعمال»، بحجة أن إيمان المرء يظل سليمًا حتى لو كانت أفعاله آثمة. وحتى المسلم غير الملتزم بتاتًا، يبقى مسلمًا في رأيهم.

فضّل الحكام الأمويون هذه العقيدة المعتدلة على المعارضة الشرسة، لذلك تساهلوا غالبًا مع المرجئة، الذين اكتسبوا نتيجة ذلك سمعةً سيئةً جعلتهم «مؤيدين موالين للأمويين وهاجعين غير سياسيين».[7] ومع ذلك، قد يبين الإمعان في هذا الرأي بعض الغلط. امتنع المرجئة عن تكفير الحكام، لكنهم ظلوا مستعدين لتأثيمهم. وفي هذه الأثناء، فإن «تمسكهم بحقهم في انتقاد ظلم الحكام» وضعهم فعليًا في نزاع مع الأمويين.[8] بل إن جزءًا من المرجئة التحق بالثورة العراقية الكبيرة ضد الحاكم الأموي الحجاج (توفي عام 714).[9] وهذا إرث يبدو صداه مُرددًا بين مراجع السلفية التي ما زالت تدين المرجئة لأنهم «لا يؤمنون بإطاعة الحاكم».[10]

من هم هؤلاء المرجئة بدقة؟ كانوا مسلمين حضريين ومثقفين، بمن فيهم علماء دين وفقهاء وشعراء، وكانوا أيضًا أصحاب «توجه يغلب عليه الطابع الفكري–العقلاني».[11] يُذكر منهم الحسن بن محمد بن الحنفية (توفي عام 719)، حفيد الخليفة علي، وصاحب رسالة *كتاب الإرجاء* التي أصبحت مستندًا أساسيًا أسهم بنشر العقيدة. ومع ذلك، يبقى أبو حنيفة، مؤسس المذهب الفقهي الحنفي، أبرز أعلام المرجئة، رغم أنه لم يعرّف نفسه صراحة كأحدهم. إذ جاء في عقيدته: «لا نكفر مرتكب الخطيئة»، «ولا ننفي عنه مسمّى الإيمان».[12] ميّز أبو حنيفة تمييزًا قاطعًا بين الدين والقانون

(الشريعة). وجادل بأن الأنبياء جميعهم أتوا بالدين نفسه، لكنهم أشهروا قوانين مختلفة. ولذلك ابتعاد المرء عن القانون لا يعني ابتعاده عن الدين.[13]

أدى تأثير أبو حنيفة إلى إدخال روح الإرجاء في الإسلام السني حديث النشأة، ولا سيما ضمن مدرسة الماتريدية اللاهوتية. إلى جانب الأشاعرة الذين قبلوا الإرجاء قبولًا صامتًا.[14] ومع ذلك علت أصوات عارضت الإرجاء بين أهل الحديث المتزمتين. وبينما عرّف أبو حنيفة الإيمان بأنه «التصديق بالقلب والإقرار باللسان»، أضاف أهل الحديث، مثلهم مثل الخوارج، عبارة «عمل الجوارح».[15] وكان ابن تيمية من الأصوات المهمة في هذا الصف، إذ أدان المغول المسلمين حديثًا بأنهم «كفار» بالحكم على أفعالهم – لأنهم لم يطبقوا الشريعة تطبيقًا كاملًا. وعليه لا يكون مستغربًا جداله الطويل والعدائي ضد المرجئة.[16]

شهدت هذه السلالة الإسلامية السنية ذات العداء الصريح للمرجئة نهضةً غير متوقعة في أواخر القرن الثامن عشر، في وسط الصحراء العربية، تحت قيادة رجل دين شرس يدعى محمد بن عبد الوهاب (توفي عام 1792). أطلق أتباعه على أنفسهم اسم «الموحدين»، – كأن بقية المسلمين لم يكونوا موحدين. أما الرحالة الأجانب فأسموهم اسمًا أنسب: الوهابيين. بدأوا بتكفير جموع المسلمين الآخرين، فقط لتبرير هجماتهم الوحشية عليهم. وفي عام 1801، عمدوا إلى نهب مدينة كربلاء العثمانية، وذبح آلاف الشيعة، بمن فيهم النساء والأطفال، وسرقة ثرواتهم. ومع أنهم كبحوا جماح شراستهم في القرن العشرين، عندما أسسوا المملكة العربية السعودية، لكن فروعهم الراديكالية أعادت بعد فترة قصيرة إحياء تقاليدهم العدوانية، ليسمع العالم عنهم أولاً تحت اسم تنظيم القاعدة، ومن بعده تنظيم داعش.

«دعاة لا قضاة»

سطع نجم السلالة المناهضة للمرجئة في الإسلام السني مرة أخرى في الستينيات، وتحديدًا في مصر، عبر كتابات سيد قطب. في كتابه المرجعي *معالم في الطريق*، قال إن المجتمعات الإسلامية المعاصرة لم

تكن مسلمةً حقًا بل *جاهلية* أو غير إسلامية، مستندًا في حكمه هذا إلى النظر في «أعمالهم» وفق تفسير مسيّس جدًا للإسلام صاغه بنفسه. وعليه، فإن معنى أن تكون مسلمًا هو تقبل الله باعتباره المشرع الوحيد. بذلك يصبح أي فرد يقبل نظامًا قانونيًا غير الشريعة كافرًا، رغم إيمانه القلبي.

انتمى قطب إلى الحركة الإسلامية الأبرز في مصر: الإخوان المسلمين. لكن تطرفه لم يتبعه سوى فصيل صغير داخل تلك الحركة، فما لبث أن أسس جماعة منشقة تسمى جماعة المسلمين، تفترض أن أعضاءها وحدهم المسلمون. علمًا أن البعض أطلق عليهم اسم «التكفير والهجرة». اغتالت مجموعة ذات فكر مماثل تُدعى الجهاد الرئيس المصري أنور السادات عام 1981. وكان من أعضائها أيمن الظواهري، الذي أصبح لاحقًا منظرًا في تنظيم القاعدة ومن ثم زعيمًا له.

انفصل هؤلاء الجهاديون جميعًا عن جماعة الإخوان المسلمين لأنها حافظت على الخط المعتدل الذي حدده حسن الهضيبي، قائد التنظيم بين عامي 1951 و1973، وصاحب كتاب *دعاة لا قضاة* المشهور. والذي لخص عنوانه ما يجب أن يفعله المسلمون الأخيار: أن يدعوا وألا يصدروا الأحكام. فعلى حد تعبير الهضيبي، تمثل الطريق الصحيح في «ترغيب الآخرين بالتمسك بالإسلام بصورة أكبر، والابتعاد عن الحكم على الآخرين بالردة، أو إشعال الثورات، أو تطبيق الشريعة بالقوة».[17]

في المقابل، أدان الجهاديون الهضيبي لكونه –خمنوا؟– مرجئًا معاصرًا.[18] ومنهم، طارق عبد الحليم، الذي نبذ في كتابه *حقيقة الإيمان* فكرة أن الإيمان هو «عمل القلب» فقط، وأصر أنه أيضًا «عمل الجوارح».[19] تناول في حجته الأولى المرجئة الذين عارضهم بشدة.[20] وبعد أعوام، عرض أبو محمد المقدسي، الذي كان بمثابة «الأب الروحي» لكل من القاعدة وداعش، الحجة نفسها في كتاب ذي عنوان مطول: *إمتاع النظر في كشف شبهات مرجئة العصر*.[21] ويبدو أن هذه الرواية قد وصلت إلى صفحات *دابق*.

فما مشكلة هؤلاء المتشددين بالضبط مع المرجئة؟ الشيخ عبد الله فيصل، داعية سلفي متشدد أدين في المملكة المتحدة عام 2003 بتهمة التحريض على العنف، قال ذات مرة في خطبة بعنوان «المرجئة: خداع الشيطان»: «المرجئ ليبرالي» وأوضح: «من يرفض التكفير حتى لو كان السياق واضحًا» هو ذاته الليبرالي الذي «يمنح مرتكبي الكبائر الأمل، مدعيًا أن الله وحده يحاسبهم».[22]

يجب أن أقول إن هذا وصف مفيد جدًا لعقيدة الإرجاء، ولهذا السبب أعده رائعًا. إذ يجعل الإرجاء المسلمين متسامحين مع الأشياء التي لا يوافقون عليها، ليس لأنهم غير مكترثين بالدين، بل لأنهم يتركون دينونته لله. وهذا ببساطة عمل تقي جدًا.

قد تبدو معاقبة الناس باسم الله –مثلما فعل الخوارج القدامى ونسخهم المعاصرة أيضًا– عملًا تقيًا. لكنها في باطنها فعل متعجرف يخدم مصالح شخصية، لأنه يضع الشرعية بيد مجموعة معينة فقط تدعي معرفة حقيقة الإسلام الدقيقة وتمنح نفسها أيضًا سلطة عقاب الآخرين، وعليه السيطرة عليهم. بينما يدعون خدمة الله، فإن ما يفعله هؤلاء المتعصبون حقًا هو تسخير الله لخدمتهم.

كان أبراهام لنكولن، الرئيس السادس عشر للولايات المتحدة، وقائد الشمال في الحرب الأهلية، رجلًا حكيمًا أدرك الفروق الدقيقة بين هذين الطريقين. وهذا ما يتأكد في رده على مؤيد له قال: «الله في صفنا»، إذ أجاب جوابًا شهيرًا قال فيه: «سيدي، لست قلقًا بشأن وقوف الله إلى جانبنا. إن أكثر ما يقلقني هو وقوفي إلى جانب الله».[23] بعبارة أخرى، لقد أدرك أن المؤمن يجب ألا يخلط بين قناعته بصوابية الله وقناعته بصوابيته الشخصية. وعليه تكون جرعة صحية من الشك حول النوع الثاني كفيلة بتمييز الحكيم عن المتعصب، والصالح الحقيقي عن المتكبر الصالح في عين نفسه.

خرافة «الفرقة الناجية»

كان الخوارج قوةً هامشيةً في بدايات الإسلام، مثلهم مثل الجهاديين العنيفين اليوم. ومع ذلك، فإن حافزهم المتمثل في الصلاح ذاتي المنبع –الادعاء بأنهم التجسيد الحقيقي الوحيد للإسلام– يمتلك للأسف جاذبية أوسع. ما يزال هذا الحافز مشتركًا بين الجماعات المختلفة في العالم الإسلامي، التي يبتعد معظمها عن العنف لكنها تستمر بازدراء المسلمين الآخرين وعدّهم ضالين ومنحرفين، غالبًا لتبرير تهميشهم، إن لم يكن قمعهم.

يكمن جل هذه المشكلة داخل المذهب السني، الذي عد أتباعه أنفسهم منذ تاريخ طويل ممثلي الإسلام الصحيح، كونهم شكلوا دائمًا الغالبية المسيطرة. لقد رأينا في الفصول السابقة كيف أدت هذه

النزعة الحصرية إلى قمع المعتزلة. بعد ذلك، تبين أن المنافس الرئيسي الوحيد للسنة هم الشيعة، وما زالوا حتى يومنا هذا؛ غالبًا ما شُوهت سمعتهم عبر وصفهم بالرافضة، دلالةً على رفضهم الحكم الشرعي للخلفاء الثلاثة الأوائل. وهذا ما جعل الشيعة أهل البدع حسب التوجه السني العام، ما عنى بدوره أنهم ضالون لكنهم يظلون مسلمين. ذهب السلفيون المتشددون إلى أبعد من ذلك، زاعمين أن «الشيعي *كافر*». ومن هنا تظهر الأيديولوجية الكامنة خلف الهجمات الوحشية على المساجد والمزارات الشيعية والتي شهدناها في العقود القليلة الماضية في الشرق الأوسط وباكستان وأفغانستان.

إن التعصب القائم على تزكية الذات هنا لا يتعلق فقط بالحكم على «الأعمال» بهدف التشكيك في «الإيمان»، بل يتعلق أيضًا بتصنيف الإيمان نفسه إلى فصيل حقيقي واحد يقابله العديد من البدع. ويمكننا العودة إلى أصله في حديث «ثلاث وسبعين فرقة» الشهير وما جاء فيه:

> وتفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة، قيل: وما هي يا رسول الله؟ فقال: من كان على مثل ما أنا عليه وأصحابي.[24]

وهذا الحديث الوارد في مجاميع الأحاديث المختلفة مع فروقات طفيفة، قبله معظم العلماء التقليديين الذين لم يختلفوا إلا في تسمية *الفرقة الناجية*. ومن المضحك جدًا أن جميعهم أجاب بسهولة: طائفتهم كانت طبعًا الفرقة الناجية. وهذا ما أكدوه من طريق إضافة «نهاية تفسيرية» للحديث أو «إعادة صياغته بطرائق إيحائية».[25] قرب نهاية العصر الأموي، تضمنت إحدى الصيغ المعدلة نسخة تملقية بلا أي خجل: «تفترق الأمة على ثلاث وسبعين فرقة، اثنان وسبعون منها ضالة»، وتضيف: «تبغض جميعها الحاكم؛ أما الناجية فهي التي أخذت صفه».[26]

في أوائل العصر العباسي، حاول المرجئة، الذين صمدوا تحت راية المذهب الحنفي، كبح جماح هذه الطائفية بالقول إن «الفرقة الناجية» تشمل كل الذين آمنوا، وهم «الغالبية العظمى».[27]

واستخدموا أيضًا مصطلحًا شاملاً لعموم المسلمين، أهل القبلة، أي من يستقبل القبلة في صلاته، متمنين لهم جميعًا المغفرة الإلهية.[28]

وعلى أي حال، وقف ابن حنبل وفصيله الأكثر عنفًا في المذهب السني ضد هذه الآراء؛ إذ رأى أن جماعته من أهل الحديث هي «الفرقة الناجية»، أما أكثر الفرق ضلالاً فهم أولئك الذين اتبعوا العقل. وهكذا بدأت نسخة جديدة من حديث «ثلاث وسبعين فرقة» بالانتشار بين الحنابلة. وجاء فيها: «وتفترق أمتي على بضع وسبعين فرقة، أكثرها خطرًا فرقة قوم يقيسون الأمور برأيهم».[29]

ولو أن المسلمين شككوا في هذه الروايات واضحة التحزب وركزوا على القرآن، ربما كان إنجازهم أفضل. وذلك لأن القرآن لا يتطرق إلى موضوع «الفرقة الناجية»، وفوق هذا يحذر المسلمين على وجه الخصوص من مثل هذه الطائفية الأنانية. وبعد دعوتهم إلى التقوى، يأمر القرآن المسلمين بتجنب المشركين: «مُنِيبِينَ إِلَيْهِ وَاتَّقُوهُ وَأَقِيمُوا الصَّلاةَ وَلا تَكُونُوا مِنَ الْمُشْرِكِينَ * مِنَ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكانُوا شِيَعاً كُلُّ حِزْبٍ بِما لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ».[30] غالبًا ما عدّ المفسرون هذا النقد موجهًا نحو المسيحيين –الذين عانوا بالفعل انقسامات مريرة في زمن القرآن– لكنه يبدو اليوم أقرب صلةً بالمسلمين أنفسهم. ينقسم المسلمون إلى مجموعات ذاتية التبجيل، وهذا الانقسام برأي باحثة معاصرة في شؤون الشرق الأوسط يفاقم صراعاتهم السياسية الأليمة:

> طاعون الشرق الأوسط... هو ادعاء اللاعبين جميعهم في الصراع العنيف أنهم المحتكرون المطلقون للحقيقة الدينية. فأي إسلام هو الإسلام الحقيقي؟ إسلام السلفي الذي يريد العودة إلى الإسلام المطبق في عهد النبي محمد قبل 1400 عام؟ أم إسلام زعيم الإخوان المسلمين المحظورين في مصر؟ أم إسلام زعيم ميليشيا شيعية في العراق؟ أم إسلام تنظيم الدولة الإسلامية في العراق والشام (داعش)؟ يؤمن كل طرف أن معرفته الدينية مقدسة وحقيقية.[31]

إن ترياق هذه الانقسامات المسمومة لا يكمن في الدعوات اللامتناهية إلى «توحيد» المسلمين كافة على «الإسلام الحقيقي»، الذي بات تعريفه منبع التوترات كلها. إنما يظهر بالأحرى في الحل المرجئي: دع جموع المسلمين يتبعون تقاليدهم ومعتقداتهم الخاصة، و«يرجئون» نزاعاتهم المعلقة بلا حل إلى الآخرة، ويحترمون بعضهم بصفتهم أهل القبلة.

إضافة إلى ما ذُكر آنفًا، يجب على المسلمين أن يسألوا أنفسهم لماذا هم حقًا سنة، أو سلفيون، أو شيعة، أو علويون، أو أحمديون، أو أي مظهر إسلامي آخر. وإن لم يثيروا بعض التساؤلات الجادة ويبحثوا في ذاتهم، وهو أمر نادر الحدوث، فستكون الإجابة هي انتماءهم إلى الأسرة والمجتمع اللذين ولدوا فيهما. وعليه إذا ولد شخص في طهران، فمن المحتمل أن يكبر ليصبح شيعيًا. وإذا ولد في القاهرة، سوف يصبح سنيًا على الأغلب. لماذا يعاقب الله أحدهما بالجحيم ويرحب بالآخر في الجنة؟ سيكون بذلك إلهًا قبليًا، وليس إله البشرية الذي يتحدث عنه القرآن.

سيقودنا إعمال العقل هنا نحو سؤال آخر فقط: ما مصير الأشخاص الذين وُلدوا في بوينس آيرس أو كانساس سيتي أو مومباي أو تل أبيب؟ إذا فعلوا ما يفعله معظم المسلمين، وهو اتباع عقيدة عائلاتهم، فلن يكونوا مسلمين. هل هذا يجعلهم مذنبين بطريقة أو بأخرى؟ يأخذنا هذا السؤال إلى نقاش جديد، عن مكانة غير المسلمين في نظر المسلمين.

غير المسلمين في أعين المسلمين

في الواقع، يمكننا نحن المسلمين أن نفخر بسجلنا التاريخي في هذا الشأن. لأن الحضارة الإسلامية ما قبل الحداثة فعلت شيئًا لم يفعله منافسها الرئيسي، العالم المسيحي: قبول المجتمعات الدينية الموجودة مسبقًا بصفة «أهل الكتاب»، وقبول حقهم في ممارسة عقائدهم. هذا هو السبب خلف «تعرض المجتمعات غير المسلمة التي عاشت في ظل الإسلام لدرجات أقل بكثير من الاضطهاد والتهجير، مقارنة باليهود أو المسيحيين «الضالين» الذين عاشوا في العالم المسيحي في العصور الوسطى».[32]

ولهذا السبب نلاحظ استمرار وجود أقليات مسيحية في الشرق الأوسط المسلم، مقابل زوال الأقليات المسلمة في إسبانيا بعد فترة وجيزة من حروب الاسترداد المسيحي.

ومع ذلك، نوهت وجهات النظر الحديثة بعيب مهم في نظام التسامح الإسلامي القديم: كان غير المسلمين، مثل *أهل الذمة*، «محميين» ولكن «خاضعين» أيضًا. بعبارة أخرى، امتلكوا حقوقًا أقل. لم تظهر فكرة المساواة في الحقوق حتى جلبتها الليبرالية الغربية، التي كان تأثيرها الأول في الإمبراطورية العثمانية في منتصف القرن التاسع عشر. شكل قبول العثمانيين للمساواة –ضمنيًا في البداية مع فرمان التنظيمات عام 1839، متبوعًا بفرمان الإصلاحات عام 1856، وأخيرًا دستور عام 1876– علامةً بارزة في تاريخ الحضارة الإسلامية. غير أن الضغط من أجل المساواة أثار أيضًا رد فعل لإثبات «تفوق المسلمين»؛ رد فعل قابلته النزعة القومية المتنامية للمسيحيين، ما أفضى إلى أعمال عنف مروعة بين الطوائف في العقود الثلاثة الأخيرة للإمبراطورية، وفي النهاية إبادة معظم مسيحيي الأناضول أو تهجيرهم.[33] اليوم، بعد قرابة قرنين من الإصلاحات العثمانية الأولى، يصعب القول إن المواطنة المتساوية راسخة تمامًا في العالم الإسلامي. في حين أن جانبًا مشرقًا يظهر في بقع جغرافية معينة، مثل البوسنة أو المغرب أو تونس، يبقى التمييز ضد المواطنين غير المسلمين موجودًا، علنيًا أو ضمنيًا، في معظم الدول ذات الأغلبية المسلمة، دون إغفال مطالبة بعض الإسلاميين صراحةً باستعادة نظام *أهل الذمة*. ومن هذا المنطلق نوهت المبادرات التقدمية، مثل إعلان مراكش عام 2016، الذي وقعه مئات من علماء المسلمين، بالحاجة إلى معارضة «التعصب، والافتراء، والتشهير، على أساس ديني»، ودعوة العلماء والمفكرين المسلمين إلى «تطوير فقه مفهوم المواطنة».[34]

إن ما سبق وبكل تأكيد قضية مرتبطة بالفقه الإسلامي والقانون العلماني على حد سواء. لكنها أيضًا قضية لاهوتية، تغرس في المسلمين ثقافةً محددةً تجاه غير المسلمين، جوهرها منطوي على اعتقاد شائع بأن هؤلاء جميعهم *كفار*، أي الذين ينكرون حقيقة الإسلام الواضحة المفترضة، ويقابلهم تقريبًا في المسيحية «غير المؤمنين». وعليه، يبقى الاعتقاد نفسه قائمًا؛ بينما يكافئ الله المسلمين كلهم بالجنة، فورًا أو في نهاية المطاف، يعاقب غير المسلمين كافةً بنار جهنم الأبدية.

بطبيعة الحال، قد يظل المرء متسامحًا مع الآخرين في العالم الدنيوي، حاسبًا أنهم ملعونون في الحياة الآخرة. ومع ذلك، لا يبدو أن هذا ما صدقه الفقهاء المسلمون الكلاسيكيون. كان الماوردي أحدهم، وقد التقينا به من قبل. أشار أولًا إلى الآية القرآنية: «لَا يَسْتَوِي أَصْحَابُ النَّارِ وَأَصْحَابُ الْجَنَّةِ ۚ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمُ الْفَائِزُونَ».[35] وتوصل بعدها بناءً على هذا التفاوت الأُخروي إلى وجود عدم مساواة دنيوية، لا يمكن السماح بموجبها لغير المسلمين ببناء دور عبادة جديدة، حيث «يجتمعون... لترسيخ الكفر»[36] في الأراضي الإسلامية، مجادلًا بأن مظاهر الإسلام وحدها هي التي ينبغي أن تكون بادية للعيان.[37]

ما تزال أحكام القرون الوسطى هذه مؤثرةً في المجتمعات ذات الأغلبية المسلمة، حيث لا يكون تشييد دور عبادة جديدة أو حتى إصلاح تلك الموجودة أمرًا سهلًا. وفي الوقت نفسه، ثمة روايات شعبية، تضخمها غالبًا المظالم السياسية، وتصور غير المسلمين على أنهم معيبون أخلاقيًا وخائنون سياسيًا. وكما يلاحظ آن أنشوري، مسلم إندونيسي، بشكل نقدي:

> بينما نُلقّن الإيمان بفناء الخلاص خارج الإسلام، يعلموننا أيضًا أن غير المسلمين مختلفون عنا ويهدفون أيضًا إلى جعل المسلمين في جميع أنحاء العالم بائسين. تعلمنا أن مظهرهم الشريف يخفي رغبتهم الحقيقية بغزو الإسلام والمسلمين.[38]

تتضمن هذه الرواية فتاوى حول السبب الذي ينبغي على المسلمين من أجله الحرص على عدم «التشبّه» بغير المسلمين أو «مصادقتهم»، إضافة إلى شرح كيفية تطبيق ذلك. تحدد فتوى على موقع Islamweb.net، وهو موقع سلفي مشهور، كيف يجب على المسلم أن يخاطبهم:

> إذا كتب شخص ما خطابًا إلى كافر، فعليه أن يستهله بقصد عام.... لا يجوز أن نبدأ الخطاب بكتابة ما من شأنه تمجيد المسلم للكافر مثل لقب سيدي أو عزيزي ونحوهما. إنه ليس «سيدك» أو «عزيزك» وهو يعلن أن الله عدو له.[39]

يعلن الله عدوًا؟ هل يفعل غير المسلمين في العالم هذا فعلًا؟ لا، ليس حقًا، وهذا ما يستطيع أي شخص يعيش في العالم الحقيقي ملاحظته. يقوم جل غير المسلمين بالأحرى بما يفعله معظم المسلمين – اتباع تقاليد أسرهم. بعبارة أخرى، فإن عدم إيمانهم بالإسلام لا ينبع من أي «عداوة». وعلى المنوال نفسه، لا يقضون الليل والنهار بالتآمر على المسلمين. بل على العكس تمامًا، قد يكون البعض قلقًا –بصورة مبررة أو غير مبررة– حول عداء المسلمين تجاههم.

باختصار، يبدو أن ثمة تنافرًا بين بعض الافتراضات الإسلامية حول غير المسلمين وواقعهم. فما سبب ذلك؟

من هو *الكافر* حقًا

للعثور على إجابة، يجب أن نعيد النظر في المعنى الحقيقي لكلمة *كافر*. من الناحية اللغوية، تُشتق الكلمة من الجذر كَفَرَ، والذي يعني «غطّى أو ستر». أي أن الكافر يرى الحقيقة لكنه «يغطيها». يشير المصطلح أيضًا إلى «الجحود» إلى جانب «الاستكبار» و«الغطرسة» – أي أن معناه لا يقتصر على «الكفر» فقط.[40] ففي النهاية، لم يكفر الشيطان زعيم الكفار بوجود الله، بل كان على درجة مفرطة من الاستكبار.[41]

والسؤال الأساسي هو من هم *الكفار* بالضبط في الأرض؟ استخدم القرآن هذا المصطلح للدلالة على من رفض الرسالة النبوية، أولاً في مكة ثم في المدينة المنورة.[42] وسع المسلمون اللاحقون معنى المصطلح ليشمل من رفض «الدعوة» الإسلامية. مفترضين أن الإسلام حقيقة كونية وواضحة، و«أن البديل الوحيد لتبني إيمان إسلامي هو رفضه المتعمد والضال».[43]

لكن شيئًا ناقصًا ظهر في وجهة النظر هذه: الفجوة بين من يخاطبهم القرآن مباشرة وبقية الشعوب. وتكمن الفجوة أولاً في المعرفة الشخصية بين النبي محمد وهؤلاء المخاطَبين مباشرة. إذ اعتاد المكيون على تسميته «الأمين»، ما يعني تيقنهم من أنه لم يكن دجالًا. ولكن بعد وفاته، أصبح النبي قصة روائية، وليس تجربة حياتية.

وبالمثل، سمع المخاطَبون قرآنًا يتحدث بلغتهم وعقليتهم وبيئتهم. ولعل قصة اعتناق عمر الشهيرة مثال يجسد تأثيره، إذ كان معاديًا للإسلام في البداية ثم سمع تلاوة أذهلته؛ يتذكر لاحقًا: «رق له قلبي، فبكيت، ودخلني الإسلام».[44] بيد أن الأفراد من خلفيات لغوية وثقافية أخرى لا يجمعهم مثل هذا الرابط مع القرآن عند قراءته أول مرة. وغالبًا ما يجده القراء الغربيون المعاصرون «محيرًا».[45]

ويُذكر أيضًا تجلي الواجب الأخلاقي للقرآن في سياقه. فلا بد أن إدانته وأد البنات بكلمات شديدة اللهجة جعلت أولئك الذين اختبروا هذا الرعب يجهشون بالبكاء. وينطبق الشيء نفسه على رحمة القرآن بالأيتام والعبيد. وربما لهذا السبب يقرن القرآن بين الكفر بالله واضطهاد المستضعفين: «أَرَأَيْتَ الَّذِي يُكَذِّبُ بِالدِّينِ * فَذَلِكَ الَّذِي يَدُعُّ الْيَتِيمَ * وَلَا يَحُضُّ عَلَى طَعَامِ الْمِسْكِينِ».[46]

أما اليوم، ثمة أناس «يكذبون بالدين»، ولا يؤمنون بأي دين، لكنهم يساعدون الأيتام أو المحتاجين ويقومون بأعمال خيرية كثيرة أخرى. وفوق ذلك، لا يحمل غير المسلمين هؤلاء أي ضغينة تجاه المسلمين، على عكس الوثنيين العرب الذين اقتربوا في فترة معينة من إبادة جميع المسلمين. إذن ما الرأي الذي يُفترض لنا تكوينه عنهم؟

تتمثل إحدى الإجابات في اعتبار فصل القرآن الواضح بين المسلمين الطيبين والكفار السيئين بمثابة نموذج كونيّ. على أي حال، نلاحظ بعد قراءة متأنية أن القرآن نفسه يخفف من هذا التناقض. وبعد إدانة مجموعة من اليهود في المدينة المنورة بسبب عداوتهم، يضيف: «لَيْسُوا سَوَاءً»، لأن بعضهم «يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَأُولَٰئِكَ مِنَ الصَّالِحِينَ».[47] وبالمثل، يقول للمسلمين، «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ»، ولكن بعد ذلك يوضح:

إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَى إِخْرَاجِكُمْ.... [لكن] لَّا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ.[48]

ولعل الأكثر إثارة للدهشة هو أن القرآن لا يقصر الخلاص على مؤمنيه. وهذا ما يظهر في آيتين يتطابق نصهما تقريبًا:

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَىٰ وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ.[49]

تظل الهوية الدقيقة لهؤلاء «الصابئين» المذكورين هنا «مشكلة قرآنية غير محلولة».[50] أما النقطة الأبرز فهي ذكر القرآن الصريح مثل هذه المجتمعات غير المسلمة لغرض وحيد هو تبشيرهم بالجنة. وهذه نظرة كونيّة مدهشة.

على أي حال، أزالت التعاليم الإسلامية ما بعد القرآنية هذه الصفة الكونية عبر طريقتها المعتادة في التخلص من الآيات غير الملائمة: النقض.[51] وعليه تصبح الآية السابقة ملغاة بآية أخرى: «وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ».[52] لكن «الإسلام» هنا قد يعني مجرد «الخضوع» لله، متضمنًا مظاهر التوحيد كافة، وفقًا لاعتقاد بعض المفسرين الأوائل، مثل ابن عباس (توفي 687).[53] وبالمثل، فهم الرازي هذا «الإسلام» على أنه «إقبال بنّاء يقوم به الفرد» في سبيل الله، وليس «مرجعًا جماعيًا».[54] ومن الجدير بالذكر أن الإسلام لم يُعرّف بأنه «نهج محمد التاريخي المحدد» إلا على يد علماء لاحقين، وأولهم ابن كثير (توفي عام 1373).[55]

قبل إرساء هذه العقيدة اللاحقة، ظهر أيضًا مسلمون طرحوا السؤال الذي لا مفر منه: إذا احتفظ المسيحيون واليهود وغيرهم بدينهم، وهم يتعلمون عن الإسلام دون الاقتناع به، فلماذا يعاقبهم الله على معتقداتهم الصادقة؟ بحث العالم المعتزلي الجاحظ في هذا السؤال وخلص إلى أن غير المسلمين هؤلاء لا بد أن «يُغفر» لهم. لكن الغزالي، رغم اعترافه بأن هذه الحجة منطقية، استمر برفضها مستندًا إلى السنة المأثورة. وخلص إلى أن غير المسلمين الذين يرفضون الإسلام يستحقون غضب الله في الآخرة، وغضب المسلمين في الحياة الدنيا.[56]

في العصر الحديث، شكك مجموعة من العلماء –مثل موسى جارالله بيغيف، وحسن عسكري، ومحمد أركون، ومحمود أيوب، وفريد إسحاق، وعبد العزيز ساشدينا، وسيد حسين نصر– في «حصرية الخلاص» هذه في الإسلام التقليدي مستندين إلى حجج قائمة على القرآن الكريم والإدراك السليم. حثّ آخرون، مثل الباحث الباكستاني جواد أحمد غامدي أو منظمة نهضة العلماء الإندونيسية، المسلمين على التوقف عن استخدام مصطلح *كافر* لوصف غير المسلمين. ما جعلهم في المقابل ملامين في نظر الإسلاميين بسبب تذللهم لغير المسلمين و «خيانتهم» حقيقة الإسلام. ما لا يفكر فيه هؤلاء الحصريون أبدًا هو أن شغفهم بكونهم أتباع الدين الوحيد الناجي –تمامًا مثل شغفهم بكونهم «الفرقة الناجية»– قد يعكس *هوى*، أو «رغبة متقلبة»، عادةً ما ينسبوها إلى الآخرين.

خواتم ناثان الحكيم

في خضم قضايا الاختلاف والخلاف الدينية هذه، ثمة فقرة رئيسية في سورة «المائدة» قد توفر دليلاً لنا. إذ تبدأ بتقديم لمحة تاريخية عن التوحيد، وتخبرنا كيف أرسل الله رسلاً آخرين في الماضي، مثل موسى وعيسى. ثم تدعو اليهود إلى اتباع التوراة، والمسيحيين إلى اتباع الإنجيل – وليس اعتناق الإسلام. ثم تقول:

لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ۚ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ ۖ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ ۚ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ.[57]

بمعنى آخر، لا يمثل التنوع الديني على الأرض مشكلة يجب حلها، بل بالأحرى «مشيئة» إلهية مثالية، وما يحل بنا ليس إلا منطلقًا مرجئيًا لا لبس فيه: يجب أن نعلم أن الله له الكلمة الأخيرة في القضايا التي نختلف عليها. وإلى حين معرفتنا حكمه في الآخرة، يجب أن نتسابق إلى «عمل الخير» – ما يعني أن كل البشر، وليس المسلمين فقط، قادرون على فعل الخير.

وهذا –المنطلق المرجئي– يجسد الأساس الإسلامي للتسامح. ولا يتعارض مع امتلاك المسلمين قناعات دينية أو أخلاقية، ربما يختلفون بسببها مع الآخرين أو حتى يستنكروهم. لا يؤدي التسامح إلى تبخر الاختلافات كلها، بل يدلنا على ضرورة التواضع في أحكامنا، لأن الدينونة النهائية بيد الله. ويرينا أيضًا ارتباطنا برابطة إنسانية مشتركة أسمى من اختلافاتنا.

كما رأينا في هذا الفصل، ساعدتنا هذه الفكرة، هذا المنطلق المرجئي، كمسلمين، على تأمين تعايش سلمي عبر تاريخنا، في حين أن غيابه جلب علينا الكثير من الرعب، بدءًا من الخوارج الذين حملوا السيف في القرن الأول، وصولًا إلى الجهاديين الذين قصفوا المساجد في الماضي القريب.

ومن اللافت للنظر أن الفكرة ذاتها قد ساعدت الأوروبيين أيضًا. إذ إن تاريخ صراعاتهم الدينية أسوأ في الواقع من تاريخنا، لكنهم وجدوا العزاء في عصر التنوير، وذلك بفضل أفكار مفكرين من أمثال غوتهولد إفرايم ليسينغ (توفي عام 1781). كانت مسرحية الأخير الشهيرة *ناثان الحكيم* استجداءً مؤثرًا للتسامح الديني، تجسد في رمزية الخواتم الثلاثة. وعليه، تمثلت الديانات الإبراهيمية الثلاث الرئيسية في ثلاثة خواتم ثمينة، إحداها فقط حقيقي، لكن مرتديها لن يميزوا بينها، حتى يكشف الله –«الحاكم»– الحقيقة في الحياة الآخرة. ولذلك، فإن «الحقيقة المطلقة» هي «امتياز لله

وحده... بعيد المنال عن الإنسان». فكان بذلك واجب الإنسان «السعي نحو الحقيقة، متضافرًا مع بقية البشرية».[58]

لم أر حتى الآن أي شخص لاحظ التشابه اللافت بين أفكار ليسينغ في مسرحية *ناثان الحكيم* وعقيدة المرجئة. وعلى الأرجح، لم يكن ليسينغ نفسه يعرف شيئًا عن أسلافه المسلمين. يبدو فقط أن الأفكار الخيرة يمكنها الظهور في تقاليد مختلفة، بصورة حدسية ومستقلة، حالها حال الأفكار الشريرة.

لذا ربما بوسعنا ضم ناثان الحكيم، رمز التسامح، إلى قاعة المشاهير، التي افتتحناها قبل عدة فصول بحي بن يقظان، رمز العقل. علمًا أنها تضم أيضًا ابن رشد، إضافة إلى العديد من العقول الإسلامية الأخرى المذكورة سابقًا والتي دافعت عن العقل أو الحرية أو التسامح – على حساب حياتها أحيانًا. إنهم يذكروننا بأننا كمسلمين لا تنقصنا الأفكار الخيرة والقيم الفاضلة. لكننا للأسف نسينا أو تجاهلنا بعضًا منها، على نحو يعرضنا فقط للخطر. لقد آن أوان صحوتنا واستذكار حِكم الماضي والبدء بتخيل مستقبل أكثر إشراقًا.

شُكرٌ وعرفان

كُتب هذا الكتاب على مدى عامين، ولكنه بُني على رحلة فكرية وروحية امتدّت ثلاثة عقود. إن عدد الذين يجب أن أشكر لهم مشاركاتهم في هذه الرحلة كبير جدًّا، لذا كان لا بدّ أن أقصر شكري على الذين كانت مشاركاتهم أحدث.

أوَّلًا، أودّ أن أشكر جميع زملائي في معهد كاتو، ولا سيما بيتر غوتلر، وديفيد بوز، وإيان فاسكيز، الذين منحوني مسكنًا آمنًا في واشنطن، لأعمل فيه على المشكلات المحورية بين الإسلام والحداثة في وقت كان فيه العالم الذي عرفته من قبل كئيبًا جدًّا. يشمل هذا الشكر أيضًا المتبرّعين الكرام لمعهد كاتو، الذين يمكّنون هذا الدفاع الثابت والراسخ عن الحرية الإنسانية منذ 1977.

ثم أود أن أشكر محرر كتابي في سانت مارتن إسنشلز، السيد جويل فوتينوس، وغوين هاوكس، ومحررة النسخ كيت ديفيس، وناشريّ الأدبيين، جف غيريك، وديانا فنش، اللذين أتاحا صدور هذا الكتاب. وأود أن أشكر محرريّ في *ذا نيويورك تايمز* على مر السنين –ساشا بولاكو سورانكي، وماكس ستراسر، ومارك تشارني، وبشارت بير– لما منحوني من فرصة لمشاركة لمحات من أفكاري في هذا الكتاب، لجمهور أوسع من أرجاء العالم.

وغير هؤلاء زملاء وأصدقاء كثيرون أشعر بالامتنان لهم. منهم توماس كوشمان، وكارين سوا، وسيمون غروت، وغيرهم في جامعة ولسلي، حيث قضيت ثلاثة فصول في 2017 وأوائل 2018، فاستفدت استفادة جمّة من المصادر الفكرية هناك. ومنهم الكاهن روبرت سيريكو وكريس ماورن من مؤسسة أكتون، التي منحتني المنصة لأتكلم عن الإسلام والحرية في مناسبات عديدة. ومن الأصدقاء من قرأ نسخة الكتاب الأولى واقترح اقتراحات كبيرة الفائدة. منهم أسماء أفسر الدين، ويحيى الشامي، وأفضال أمين، ومريم عطار، وأسماء بارلاس، وتشارلز بترورث، ومارتينو دييز، وخالد أبو الفضل، وهِيليل فرادكين، وأسامة حسن، وفيليب هولت، وديفيد جونستون، وإينيس كاريتش، وجوليان كيلي، وأحمد كورو، وإسماعيل كورون، وجاك مايلز، وإبراهيم موسى، وغابرييل سعيد رينولدز. ومنهم من ساعدني في البحث ومدّني بمعلومات وإلهامات مفيدة. منهم: نجيلة عظيموف، ومحمد إفكوران، ونضال قسوم، وأوزغور كوجا، وميرنس كوفاك، وسليمان مرراد وكاثرين روجرز، ونوح فلدمان.

والآن القرباء من قلبي. أنا مدين إلى الأبد لوالديّ، طه وتولين أكيول، اللذين منحاني كل الحب والدعم الذي يحلم به أي ابن، ودعما كل مساعيّ الحسنة، وسامحاني على مساعيّ المخطئة. إن العمق الفكري والنزاهة الأخلاقية لوالدي، طه أكيول، كانت نورًا يهديني في العقود الماضية، وسيبقيان كذلك إلى الأبد. لقد قدّم لي أخي الأصغر أرطغرل أفكارًا ملهمة دائمًا ومدّني بضحكات كنت أحتاجها حقًّا.

ثم أسرتي الصغيرة. ابناي الصغيران اللذان أحبهما، لفنت طه (5)، وإفي رؤوف (3)، اللذان وإن كانا لا يستطيعان قراءة الكتاب الآن، فإني آمل أن يقرأاه ويمعنا قراءته في المستقبل. وهما مذكورنا فيه أصلًا، في الفصل الثالث، حيث ساعداني على توضيح فكرة لاهوتية، بالإضافة إلى كل المشاعر الرائعة التي ملأا بها قلبي. أحبهما حبًّا جمًّا. حماهما الله –وحمى إخوتهما الذين قد يأتون من بعدهما.

أخيرًا، أهدي أعظم ثنائي إلى زوجتي التي أحبها، ريادة عظيموف أكيول، التي كانت أهم داعميّ في عملي المهني. لقد ساعدتني في هذ الكتاب جدًّا، بمهاراتها البحثية الملحوظة، وعيونها المدققة على الملاحظات، وذكائها العاطفي المرتفع الذي لا يُقارن به شيء. والأهم من ذلك، أنها كانت شريكة وزوجة رائعة في حياتنا معًا، التي حملت سعادات وبركات كثيرة، كما حملت إحباطات غير متوقعة ومخاوف استثنائية. أتطلع في المستقبل إلى أن أحافظ على دعمي لرحلتها الفكرية الملهمة وعملها الرائع في «المرونة الكريمة».

في النهاية، أشكر الله، الذي ندين له بوجودنًا جميعًا، حسب اعتقادي. شخصيًّا، لقد استمسكت بـ«عروته الوثقى» في العقود الماضية، فتعثّرت أحيانًا، ولكنني لم أقع مطلقًا. أرجو أن يبقى هذا الاستمساك والسعي، ما دمت متمتّعًا بنعمته هذه التي نسميها الحياة.

ملاحظات

Unless stated otherwise, all quotes from the Qur'an in this book are from: M. A. S.

Abdel Haleem, The Qur'an: A New Translation (Oxford: Oxford World Classics,

2004).

INTRODUCTION

1. Mariam Mokhtar, "Mustafa Akyol Checks Out and Leaves Hotel California," Malaysiakini, October 1, 2017.

2. The event titled "Does Freedom of Conscience Open the Floodgate to Apostasy?" was organized by the Islamic Renaissance Front and was hosted by the Royal Selangor Golf Club in Kuala Lumpur on September 24, 2017. I was the main presenter, along with three interveners, most of whom defended the more conservative view on apostasy. All the videos are available at https://www.libertv.net/video/1538/discussion-on-does-freedomof-conscience-open-the-floodgate-to-apostasy-part-2/1540/.

3. Ramizah Wan Muhammad, "Counseling the Apostates in Selangor: An Overview," Malaysian Online Journal of Counseling 3, no. 1 (July 2016): 1,

7.

4. Qur'an, 2:256.

5. In 2013, a Malaysian court gave a bizarre decision: A Catholic newspaper in

that country, named the Herald, would not be allowed to use the word "Allah" to refer to God. The court's logic was that when Christians pray to "Allah," Muslims get "confused." I had criticized this decision in my column. Mustafa Akyol, "'Allah' Has No Copyright," Hurriyet Daily News, October 19, 2013, http://www.hurriyetdailynews.com/opinion/mustafaakyol/allah-has-no-copyright-56452.

6. Kamles Kumar, "DPM: Mustafa Akyol's Book Banned for Opposing 'Societal Norms,'" Malay Mail, October 6, 2017.

7. The Malay edition of my book is still available for free download at:

https://www.cato.org/blog/free-download-banned-malay-edition-islamwithout-extremes.

8. Qur'an 2:256.

9. The Saudi-published translation that also "edits" the "no compulsion in religion" clause is what is commonly known as the Saheeh International. In

the beginning of Baqara 256, it says, “There shall be no compulsion in [acceptance of] the religion.” Translation of the Meaning of the Qur’an, trans. Saheeh International (Jeddah, Saudi Arabia: Abul-Qasim Publishing House, 1997), 38.

10. This English translation of Qur’an 2:256 is taken from the official website of

JAKIM, or the Department of Islamic Advancement of Malaysia, the main official Islamic body of the country. Accessed September 12, 2018 at http://www.islam.gov.my/en/e-jakim/e-quran/al-quran-translation.

11. For more on the interpretations of Qur’an 2:256, see Patricia Crone’s “No

Pressure, Then: Religious Freedom in Islam,” Open Democracy,

https://www.opendemocracy.net/en/no-compulsion-in-religion, November 7,

2009. One of the classic sources that declared 2:256 as “abrogated” is alWahidi’s Asbab al-Nuzul. After quoting “no compulsion in religion,” he

writes, “This was before the Messenger of Allah, Allah bless him and give him peace, was commanded to fight the people of the Book. But then Allah’s saying (There is no compulsion in religion...) was abrogated and the Prophet

was commanded to fight the people of the Book in Surah Repentance." AlWahidi, Asbab al-Nuzul, (Amman, Jordan: Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought, 2008), 25.

12. This view is reportedly from al-Alusi. Taberi Tefsiri, trans. and commentary by Kerim Aytekin, Hasan Karakaya, (Istanbul: Hisar Yayınevi, 1996), vol 2, p. 114.

13. This famous hadith exists in the most authoritative hadith collection in Sunni Islam: the 9-volume Sahih al-Bukhari, vol. 9, "Book of Dealing with Apostates," hadith 57. (Translation by Muhammad Muhsin Khan, Riyadh: Darussalam, 1994, fully available online at sunnah.com). It also exists in another authoritative hadith collection, Sunan an-Nasaa'i, vol. 5, "Book of Fighting" ["The Prohibition of Bloodshed"], hadith 4065 (Translated by Nasiruddin al-Khattab, Riyadh: Darussalam, 2007, fully available at sunnah.com.)

14. The main study one should refer to here is the survey titled The World's Muslims: Religion, Politics and Society, published in 2013 by the Pew Research Center in Washington, D.C. The study found that the Muslims who

favor making Sharia the law of the land made up 86 percent of the Muslims in Malaysia, 74 percent of those in Egypt, and 84 percent in Pakistan. Among these, those who also favored the execution of apostates made up 62 percent in Malaysia, 86 percent in Egypt, and 76 percent in Pakistan. Muslim societies in South East Europe and Central Asia, who live under secular states, presented lower numbers for both the demand for Sharia as the law of the land and support for its harsh measures, such as the execution of apostates or the stoning of adulterers. See http://www.pewforum.org/2013/04/30/the-worlds-muslims-religion-politicssociety-beliefs-about-sharia.

15. Daniel Philpott, a Catholic scholar, offers a good example of that fair-andbalanced approach in his book Religious Freedom in Islam: The Fate of a Universal Human Right in the Muslim World Today (New York: Oxford University Press, 1999).

16. Bodin's remarks about Ottoman tolerance are quoted in Daniel Goffman's The Ottoman Empire and Early Modern Europe (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 111.

17. See Christopher de Bellaigue, The Islamic Enlightenment: The Struggle Between Faith and Reason, 1798 to Modern Times (New York: Liveright Publishing, 2017).

18. Ibid., chap. 6.

CHAPTER 1: A SELF-MADE MAN: HAYY IBN YAQZAN

1. G. A. Russell, ed., The 'Arabick' Interest of the Natural Philosophers in Seventeenth-Century England, vol. 47 of Brill's Studies in Intellectual History (Leiden: Brill, 1994), 226–27. See also Tom Verde, "Hayy Was Here, Robinson Crusoe," Aramco World Magazine 65, no. 3 (May/June 2014).

2. Giovanni Pico della Mirandola had discovered the Hebrew version of Hayy

ibn Yaqzan two centuries before its publication in Oxford and translated it into Latin for his own use, as Hayy's story was "of great importance" to him. See Francesco Borghesi, Michael Papio, and Massimo Riva, eds., Pico della Mirandola: Oration on the Dignity of Man: A New Translation and Commentary (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), 207. It is also

interesting to note how Mirandola begins the Oration on the Dignity of Man: "Most esteemed Fathers, I have read in the ancient writings of the Arabians that Abdala the Saracen on being asked what, on this stage, so to say, of the world, seemed to him most evocative of wonder, replied that there was nothing to be seen more marvelous than man." The identity of this "Abdala the Saracen," or Abdullah the Muslim, has remained unclear, and various hypotheses have been formulated around the question. See ibid., p. 109.

3. Avner Ben-Zaken, Reading Hayy Ibn-Yaqzan: A Cross-Cultural History of

Autodidacticism (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2011).

4. Samar Attar, The Vital Roots of European Enlightenment: Ibn Tufayl's Influence on Modern Western Thought (Plymouth, UK: Lexington Books, 2007), 19–36.

5. All quotations in this chapter from Hayy ibn Yaqzan are from the 1708 translation by Simon Ockley, only with minor editing regarding the capitalization of nouns, which was common in the text. Simon Ockley, The Improvement of Human Reason: Exhibited in the Life of Hai Ebn Yokdhan (London: Edm. Powell, 1708).

6. In the Qur'an, "the story of Adam's two sons" are narrated, without

mentioning their names (5:27–31). When one of them kills the other out of jealousy, God sends a raven "to show him how to hide his brother's naked corpse" (5:31).

7. The comment is from Baron Carra de Vaux (1867–1953), quoted in A. J. Arberry, Oriental Essays (Abingdon, UK: Routledge, 1996), 20.

8. That description of Hayy's epistemological state is from Nadja Germann, "Natural and Revealed Religion," in The Routledge Companion to Islamic Philosophy, eds. Richard C. Taylor and Luis Xavier López-Farjeat (Abingdon, UK: Taylor & Francis, 2016), 349.

9. Ockley, trans., Hayy ibn Yaqzan, 131.

10. See Ibn Tufayl, Hayy ibn Yaqzan: A Philosophical Tale, trans. Lenn Evan Goodman (Chicago: University of Chicago Press, 2009).

11. A. J. Arberry, Oriental Essays: Portraits of Seven Scholars (Wiltshire, UK: George Allen & Unwin, 1960), 21.

12. Robert Barclay, An Apology for the True Christian Divinity: Being an Explanation and Vindication of the Principles and Doctrines of the People Called Quakers (Birmingham, UK: John Baskerville, 1765), 161.

13. For more on the theological parallels between Hayy ibn Yaqzan and Quakerism, see Dan Randazzo and David Russell, "Andalusian Mysticism and Liberal Quakerism?: Bringing Hayy ibn Yaqzan and Rufus Jones into Dialogue" (paper presented at the American Academy of Religion 2014 convention, Quaker Studies and Mysticism Group).

14. Conservative Quakers of America, "What Do Friends Mean by the Inward Light?," http://www.quaker.us/inwardlight.html. Accessed June 25, 2020.

15. The quote and the information about the omission of Hayy ibn Yaqzan from the later editions of the Apology are from: Quakeriana (London: Edward Hicks, 1894), 1:108.

CHAPTER 2: WHY THEOLOGY MATTERS

1. Wael B. Hallaq, A History of Islamic Legal Theories (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 59.

2. Shaikhul Hadith Mufti Abu Nauman Abdur Raheem, "Ashʿari and Maturidi Aqeeda Explanation," Hanafi Fiqh Channel, January 14, 2012,

https://www.youtube.com/watch?v=mexorUrcyc8.

3. Abdullah Saeed, Islamic Thought: An Introduction (Abingdon, UK: Routledge, 2006), 71.

4. The term “legal culture” is from Hallaq, History of Islamic Legal Theories,

209. The phrase “proper behavior rather than proper belief” is from Suleiman Ali Mourad, “Theology: Freewill and Predestination,” in The Islamic World, ed. Andrew Rippin (Abingdon, UK: Routledge, 2008), 188.

5. Qur’an, 78:37, 16:43.

6. Montgomery Watt, The Formative Period of Islamic Thought, (Chicago: Edinburgh University Press, 1973), 88.

7. Ziauddin Ahmed, “A Survey of the Development of Theology In Islam,” Islamic Studies 11, no. 2 (June 1972): 97.

8. The term qadar comes with certain confusion, as both sides of the controversy used the term, either to defend God’s “decree” or the human “power.” See Suleiman Ali Mourad, Early Islam Between Myth and History: Al-Ḫ̣aṢan Al-BaṢ̣rī (d. 110H/728CE) (Leiden: Brill, 2006]), 162.

9. The translation of the correspondence between Hasan al-Basri and Caliph

Abd al-Malik is from "The Caliph and the Ascetic," Oasis Magazine 13, no. 26 (December 2017).

10. Ibid.

11. Michael Schwarz, "The Letter of al-Hasan al-BaṢrī," Oriens 20 (1967): 15.

12. The authenticity of the letter is a disputed but unresolved matter. For an evaluation, see Feryal Salem, "Freewill, Qadar, and Kasb in the Epistle of Hasan al-Basri to Abd al-Malik," Muslim World 104, no. 1–2 (January/April 2014): 198–219.

13. Steven C. Judd, "Ghaylan al-Dimashqi: The Isolation of a Heretic in Islamic Historiography," International Journal of Middle East Studies 31, no. 2 (May 1999): 162.

14. Ibid., 169.

15. From al-Qadi Abd al-Jabbar, Tabaqat al-Muʿtazilah, Cairo, date unknown, 334, quoted here from Samuel Hosain, Lamarti, "The Development of Apostasy and Punishment Law In Islam" (PhD thesis, Glasgow University,

2002), 183.

16. Schwarz, "Letter of al-Hasan al-BaṢrĪ," 29.

17. Mourad, "Theology: Freewill and Predestination," 183.

18. Andrew Rippin, Muslims: Their Religious Beliefs and Practices (Abingdon,

UK: Routledge, 2012), 77–78.

19. Ibid., 78.

20. This description of Ashʿari "acquisition," or kasb, is from David Burell,

Faith and Freedom: An Interfaith Perspective (Malden, MA: Blackwell

Publishing, 2004), 158.

21. For a good critique of the theory of kasb, or "acquisition," see Abd alJabbar's arguments in his Mughi, well summarized in Hazem Y. Salem's

"Islamic Political Thought: Reviving a Rationalist Tradition" (PhD diss.

University of Denver, 2013), 83–84, https://digitalcommons.du.edu/etd/915.

22. This also includes Saudi rulers referring to "fate" in the wake of deadly

accidents in the holy city of Mecca during the Hajj, or "pilgrimage." See

Mustafa Akyol, "Islam's Tragic Fatalism," New York Times, September 23,

2015. It also includes Islamist Turkish politicians' frequent references to

"fate," in the wake of deadly accidents in mines or railroads, which could have been averted by more responsible, and less corrupt, management. See Özgür Korkmaz, "The Unbearable Easiness of Getting Killed in Turkey," Hurriyet Daily News, September 4, 2014.

23. As'ad Abu Khalil, "Al-Jabriyyah in the Political Discourse of Jamal 'Abd alNasir and Saddam Husayn: The Rationalization of Defeat," Muslim World 84, no. 3–4 (July–October 1994): 240.

24. Ibid., p. 247.

25. Ibid.

26. Quoted in Mourad, "Theology: Freewill and Predestination," p. 189.

27. Some have also suggested that the "withdrawal" originally referred to a nonpartisan stance in the face of the bitter political conflicts over the caliphate, similar to that of the Murji'ites. See Mariam al-Attar, "Metaethics: A Quest for an Epistemological Basis of Morality in Classical Islamic Thought," Journal of Islamic Ethics 1, (2017): 44–45.

28. Sophia Vasalou, Moral Agents and Their Deserts: The Character of Mu'tazilite Ethics (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2008), 5.

29. Ibid.

30. Abu'l-Qāsim al-Balkhī Maqālāt al-Islāmiyyīn, in Fadl al-I'tizal wa-tabaqāt al-Muʿtazila, ed. Ayman Fuad Sayyid (Tunis: Al-Dar al-Tunisiyya lil Nashr, 1974), 63–64, quoted in Vasalou, Moral Agents, 2–3.

31. In precise Arabic terms, the Ashʿarites held that "the Sharia establishes and indicates" morality (al-sharʿ muthabbit wa mubayyin), whereas the Muʿtazila held that revelation "indicates but does not establish" them (al-waḥy mubayyin lā muthabbit). Al-Attar, "Meta-ethics," 39.

32. See Qur'an, 3:7.

33. In fact, there is an argument that the Muslim controversy over the nature of the Qur'an was provoked by the Christian belief in the preexistence of Logos. See Mustafa Akyol, The Islamic Jesus (New York: St. Martin's Press, 2017), 159–60.

34. Watt, Formative Period, 96. Another definition and an unsurprising critique of tafwid is offered by Ayatollah Khomeini in his book Forty Hadith: "It means that God, the Exalted, has na'udhubillah [God forbid], dissociated

Himself in some respect from making any kind of dispositions in the world," resulting in "total human freedom." Ayatollah Kohmeini, Forty Hadith (Scotts Valley, CA: CreateSpace Independent Publishing Platform 2014), 448.

35. Lenn Goodman, Islamic Humanism (New York: Oxford University Press, 2005), 97.

36. In the words of Walter C. Klein: "It was not among irreverent zindiqs (dualists, atheists) or mulhids (enemies of religion) that the Mu'tazilite movement began, but among persons of uncommon piety. In Islam the Muʿtazilah were called 'the people of justice and unity,' 'the people of the promise and the threat.' European writers have applied the names 'freethinkers' and 'rationalists' to them. Such designations are hardly admissible without considerable reservation and qualification. At their best they were broad churchmen, who tried to make peace between revelation and

reason and maintained the unity of God and His justice in this world and the next against what really seemed to them unworthy beliefs." Walter C. Klein, Abu'l-Hasan Ali Ibn Ismail al-Ash'ari's Al-Ibanah 'an Usul ad-Diyanah, [The Elucidation of Islam's Foundation] trans. Walter Conrad Klein,

American Oriental Society (New York: Kraus, 1967), 22–23.

37. This definition is from George Hourani, Reason and Tradition in Islamic Ethics (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 94.

38. See Violet Moller, The Map of Knowledge: A Thousand-Year History of How Classical Ideas Were Lost and Found (New York: Doubleday, 2019), 68–75.

39. For a more detailed discussion of the mihna, see my earlier book, Islam Without Extremes: A Muslim Case for Liberty (New York: W. W Norton, 2011), 109–10. Recent scholarship has found little indication that the Muʿtazila, as a group, were involved in the mihna, which appears to have been an effort at establishing caliphal dominance over all doctrinal schools. See John A. Nawas, "A Reexamination of Three Current Explanations for alMa'mun Introduction of the Miḥna," International Journal of Middle East Studies 26, no. 4 (November 1994); Christopher Melchert, "The Adversaries of Aḥmad Ibn Ḥanbal," Arabica 44, no. 2 (April 1997); Muhammad Qasim Zaman, Religion and Politics Under the Early 'Abbāsids: The Emergence of the Proto-Sunnī Elite, vol. 16 (Leiden: Brill, 1971); Ulrich Haarmann and Wadad Kadi, Islamic History and Civilization: Studies and Texts (Leiden:

Brill, 1997).

40. Alfred L. Ivry, Al-Kindi's Metaphysics: A Translation of Ya'qub ibn Ishaq alKindi's Treatise "On First Philosophy" (Albany, NY: SUNY Press, 1974), 58.

41. Majid Fakhry, Islamic Occasionalism: And its Critique by Averroës and Aquinas (New York: Routledge, 1958), 24.

42. Ibn Hanbal, Musnad, ed. A. M Shakir, Cairo: Dar al-Ma'arif, 1954, volume 5, page 68, quoted in Mourad, "Theology: Freewill and Predestination," 182.

Thanks to Dr. Mourad for confirming the translation of the hadith also in personal correspondence.

43. Klein, Abu'l-Hasan Ali Ibn Ismail al-Ash'ari's Al-Ibanah 49.

44. P. M. Holt, Ann K. S. Lambton, and Bernard Lewis, eds., The Cambridge History of Islam, vol. 2B, Islamic Society and Civilization (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), 594.

45. Imran Aijaz, Islam: A Contemporary Philosophical Investigation (Abingdon, UK: Routledge, 2018), 2–10.

46. Shabbir Akhtar, "The Dialogue of Islam and the World Faiths," in Philosophy Bridging the World Religions, ed. Peter Koslowski (Dordrecht, Netherlands: Springer Science & Business Media, 2003), 27.

47. Hourani, Reason and Tradition, 271–73.

48. Mawdudi, Tanqiḥat, 87, trans. and quoted in Yohanan Friedmann, "QuasiRational and Anti-Rational Elements in Radical Muslim Thought: The Case of Abū al-Aʿlā Mawdūdī," in Rationalization in Religions: Judaism, Christianity and Islam, eds. Yohanan Friedmann and Christoph Markschies (Berlin and Boston: Walter de Gruyter GmbH, 2019), 297.

49. Ibid., 297–98.

50. The quote here is from a lecture titled "Understanding The Traditions of The Signs of Judgement Day," by Dr. Yasir Qadhi, a popular Muslim scholar and preacher based in the Al-Maghrib Institute in Texas. (Accessed on June 25, 2020: https://www.youtube.com/watch?v=1W6zHsyoBxc&feature=youtu.be). Granted, the phrase "We hear and we obey" is from the Qur'an (24:51), however early Muslims had the privilege of hearing divine or prophetic commands that came explicitly to guide their

lived experience. Any experience after that has to use an interpretative lens,

even if it assumes that it is not doing so. See also chapter 10.

CHAPTER 3: ISLAM'S "EUTHYPHRO DILEMMA"

1. Khaled Abou El Fadl, "Islam and the Challenge of Democracy," Boston Review 28, no. 2 (April/ May 2003): 21.

2. Research has shown that an "authoritarian" parent "who issues directives,

expects children to obey and sometimes hits those who don't," do worse in parenting than "authoritative" ones who "use reasoning to persuade kids to do things that are good for them" and who emphasize "adaptability, problemsolving and independence." See Pamela Druckerman, "The Bad News About

Helicopter Parenting: It Works," New York Times, February 7, 2019.

3. S. Marc Cohen, "Socrates on the Definition of Piety," Journal of the History

of Philosophy, vol 9:1, 1971, 2.

4. Quoted in William J. Wainwright, Religion and Morality (Abingdon, UK: Routledge, 2005), 74.

5. St. Thomas Aquinas, On the Truth of the Catholic Faith, trans. Anton C. Pegis (New York: Image Books, 1955), 1:62.

6. Roger Crisp, The Oxford Handbook of the History of Ethics (Oxford: Oxford University Press, 2013), 322–23.

7. John Locke, An Essay Concerning Human Understanding: And a Treatise on the Conduct of the Understanding (Philadelphia: Hayes & Zell Publishers, 1856), bk. 2, chap. 21, sec. 49, p. 166. In fact, there has been a scholarly dispute on whether Locke was in favor of voluntarism or intellectualism. I agree with Raghuveer Singh, who thinks that Locke was primarily an intellectualist. See "John Locke and the Theory of Natural Law," Political Studies IX, no. 2 (1961): 105–118.

8. Charles de Secondat Baron de Montesquieu, The Spirit of Laws, trans. Thomas Nugent (London: F. Wingrave, 1793), 1–2.

9. Quoted in Ayman Shihadeh, The Teleological Ethics of Fakhr al-Din al-Razi (Leiden: Brill, 2006), 77.

10. Hourani, Reason and Tradition in Islamic Ethics (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 18.

11. Quoted in David J. Theroux, "C. S. Lewis on Mere Liberty and the Evils of Statism," in Culture and Civilization: Globalism, ed. Irving Louis Horowitz (New Brunswick, NJ: Transaction Publishers, 2011), 197.

12. Anver M. Emon, "Natural Law and Natural Rights in Islamic Law," Journal of Law and Religion 20, no. 2 (2004–2005): 351–95.

13. Mariam al-Attar, "Meta-ethics: A Quest for an Epistemological Basis of Morality in Classical Islamic Thought," Journal of Islamic Ethics 1, (2017): 30.

14. Quoted in ibid., p. 111.

15. Quoted in ibid., p. 118.

16. Richard M. Frank, "Moral Obligation in Classical Muslim Theology," Journal of Religious Ethics 11, no. 2 (Fall 1983): 208.

17. Ibid., 209.

18. Bāqillānī, Taqrīb, 1:253, quoted here from Mairaj Uddin Syed, "Coercion in Classical Islamic Law and Theology" (Phd diss., Princeton University, Department of Religion, 2011), 139.

19. Frank, "Moral Obligation," 210.

20. Mariam al-Attar, Islamic Ethics: Divine Command Theory in Arabo-Islamic Thought (Abingdon, UK: Routledge, 2010), 58.

21. In the words of a contemporary Sunni scholar, "Islamic paradigm demonstrates that the problem of evil is not truly a problem," because "God's Wisdom and Knowledge are incomprehensibly beyond our imagination." Suleiman Hani, "The Problem of Evil: A Multifaceted Islamic Solution," yaqeeninstitute.org, April 20, 2020.

22. This view was defended by none other than al-Ghazali. See Hourani, Reason and Tradition, 145.

23. Frithjof Schuon, "Dilemmas of Theological Speculation: With Special Reference to Moslem Scholasticism," Studies in Comparative Religion 3, no.

2 (Spring 1969): 2.

24. Fazlur Rahman, Islam (Chicago: Chicago University Press, 1966), 99.

25. Qur’an, 5:91, Pickthal translation. (Mohammed Marmaduke Pickthall, The

Meaning of the Glorious Koran, Calcutta, India: Signet Press, 1953.)

26. Qur’an, 6:145, Shakir translation. (Mohammed Habib Shakir, The Qur’an:

Arabic Text and English Translation, New York: Tahrike Tarsile Qur’an, 1993.)

27. Qur’an, 5:91, Pickthal translation.

28. Khaled Abou El Fadl, Reasoning with God: Reclaiming Shari’ah in the Modern Age (Lanham, MD: Rowman and Littlefield), 11–12. Mariam Attar also agrees that the Qur’an gives support of the idea of objective morality known through reason: “The Qur’an used a pre-existing language in revealing the divine message. It used the particular concepts with their specific meanings and connotations, and addressed many ethical terms to pagans, such as ʿadl (justice), Ẓulm (transgression), khayr (goodness), sharr (evil). Therefore, it used ethical terms in a way that people could understand.

If good and evil deeds mentioned in verses such as (Q.16:90) 'Surely Allah enjoins the doing of justice and the doing of good (to others) and the giving to the kindred, and He forbids indecency and evil and rebellion; He admonishes you that you may be mindful,' (translation by Shakir 1983) meant only 'obedience to commands,' the whole sentence would be almost tautologous and pointless." Al-Attar, "Meta-ethics," 35.

29. A. Kevin Reinhart, "What We Know about Maʿrūf," Journal of Islamic Ethics 1 (2017): 61.

30. Ibid., 68.

31. Ibid., 63.

32. Ahmad Kazemi Moussavi and Karim Douglas, Facing One Qiblah: Legal and Doctrinal Aspects of Sunni and Shi'ah Muslims, (Singapore: Pustaka Nasional Pte, 2005), 87–88. The term "Ahl al-Ahwa" is still common in Sunni popular literature. A Turkish Sunni site (http://www.ehlisunnetbuyukleri.com) defines it as those "who follow their inadequate reason."

33. Daniel Brown, "Islamic Ethics in Comparative Perspective," Muslim World

89, no. 2 (April 1999): 181–82.

34. Genesis 22:12, New International Version.

35. Ronald M. Green, "Abraham, Isaac, and The Jewish Tradition: An Ethical Reappraisal," Journal of Religious Ethics 10, no. 1 (Spring 1982): 1.

36. Robert Bretall, A Kierkegaard Anthology (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1973), 134.

37. Immanuel Kant, Religion Within the Boundary of Pure Reason (Edinburgh: Thomas Clark, 1838), 253.

38. See Esra Yazicioglu, "Engaging with Abraham and His Knife," in Interpreting Abraham: Journeys to Moriah, eds. Bradley Beach and Matthew Powell (Minneapolis, MN: Fortress Press, 2014), 70.

39. Ibid.

40. Al-Jabbar's comment is from his Mutashābih al-Qur'ān, which is unfortunately lost. It comes to us thanks to the reporting by one of his immediate pupils, Abū al-Husayn, in his Kitāb al-Muʿtamad fī Usūl al-Fiqh.

I owe this quote to Mariam al-Attar, who highlighted the importance of the

Abraham story for ethical discussions in Islam in Islamic Ethics: Divine Command Theory in Arabo-Islamic Thought (Abingdon, UK: Routledge, 2010), 123.

41. See Asma Barlas, “Abraham’s Sacrifice in the Qur’an: Beyond the Body,” Religion and the Body 23 (2011): 59–60.

42. Margaretha T. Heemskerk, Suffering in the Mu‘tazilite Theology: Abd alJabbār’s Teaching on Pain and Divine Justice (Leiden: Brill, 2000), 53.

43. Ibn al-Arabi al-Maliki, once a student of al-Ghazali, chided the latter when he said, “Our master Abu Ḥamid al-Ghazali swallowed philosophy and then tried an emetic but failed to expurgate it.” Ebrahim Moosa, Ghazali and the Poetics of Imagination (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2005), 171.

44. Ahmad Dallal, “Ghazali and the Perils of Interpretation,” review of AlGhazali and the Ashʿarite School, by Richard M. Frank, Journal of the American Oriental Society 122, no. 4 (October–December, 2002): 787.

45. For opposite interpretations of al-Ghazali, see Richard Frank, who sees him as departing from orthodox Ashʿarism on causality, versus Michael

Marmura, who rather sees him as an orthodox Ashʿari. Richard M. Frank, AlGhazālī and the Ashʿarite School (Durham, NC: Duke University Press, 1994); Michael Marmura, "Ghazali and Ashʿarism Revisited," Arabic Sciences and Philosophy 12 (2002): 91–110.

46. Al-Attar, "Meta-ethics," 30.

47. The term "eclectic" is from Ayman Shihadeh, The Teleological Ethics of Fakhr al-Din al-Razi (Leiden: Brill, 2006), 66. For al-Razi's "Universal Principle" on contradictions between reason and revelation, and a critique of it from a more textualist point of view, see Yasir Qadhi, "Reconciling Reason and Revelation in the Writings of Ibn Taymiyya (d. 728/1328)" (PhD diss., Yale University, 2013), 91–99, 197–206.

48. It is really interesting that while Ashʿarism was born as a more reasonable version of Hanbalism, some later Hanbalis, such as Ibn Aqil, Ibn Taymiyya, or Ibn Qayyim, rejected the absolute voluntarism of Ashʿarism and sought a middle position between that and Muʿtazilism, often thanks to the Qur'anic notion of fitra, or "human nature." See Sophia Vasalou, Ibn Taymiyya's

Theological Ethics (New York: Oxford University Press, 2016), 21–33.

49. The questions on the Ashʿari and Maturidi creeds are paraphrased by Klein,

Abu'l-Hasan Ali Ibn Ismail al-Ash'ari's Al-Ibanah 'an Usul ad-Diyanah [The Elucidation of Islam's Foundation], American Oriental Society (New York: Kraus, 1967), 37.

50. Fazlur Rahman, Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition (Chicago: University of Chicago Press, 1984), 27.

51. Despite the fact that Ottoman Turks subscribed to the Hanafi school of jurisprudence, whose theological counterpart is Maturidism, in the initial centuries of the empire, "Ottoman theologians remained largely within the radius of Ashʿarism," where a revived interest in Maturidism only emerged toward the end of the sixteenth century. Yahya Raad Haidar, "The Debates Between Ashʿarism and Māturīdism in Ottoman Religious Scholarship: A Historical and Bibliographical Study" (PhD thesis, Australian National University, 2016), iv.

52. Rahman, Islam and Modernity, 33.

53. Asim Cuneyd Koksal did not publish the full translation of the treaties, but

an evaluation of them in two academic articles: "Osmanlılar'da Mukaddimât-ı Erbaa Literatürü," [The Ottoman Literature on the Four Premises] Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi 14, no. 27, (2016): 101–32; "İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlâkiâliği Meselesi—Mukaddimâtı Erbaa'ya Giriş" [The moral dimensions of actions according to the philosophy of Islamic law: Introduction to the Four Premises], İslam Araştırmaları Dergisi 28 (2012) (İsam, Istanbul): 1–43.

54. The Pew Global Attitudes Project, 47-Nation Pew Global Attitudes Survey,

May 27, 2014, p. 33, https://www.pewresearch.org/wpcontent/uploads/sites/2/2007/10/Pew-Global-Attitudes-Report-October-4-

2007-REVISED-UPDATED-5-27-14.pdf.

CHAPTER 4: HOW WE LOST MORALITY

1. Amin Maalouf, Doğu'dan Uzakta (Turkish translation of the French novel

Les Désorientés) (Istanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012), 242.

2. Matthew 23–25, New International Version. On how the criticisms Jesus posed to the religious orthodoxy of his time, as we learn from the New

Testament gospels, are meaningful to Muslims today, see Mustafa Akyol, The Islamic Jesus, chap. 9, "What Jesus Can Teach Muslims Today," (New York: St. Martin's Press, 2017), 196–215.

3. The cultish group in question is the "Gülen Community," named after the US-based cleric it follows, Fethullah Gülen. While the apparent teachings of the group are filled with rosy messages of moderation, ample evidence, including statements by former members, shows that the group has carried out a long and covert operation to infiltrate strategic state institutions with many dirty tactics. For this, including their key role in the failed military coup attempt of June 2016, see Dexter Filkins, "Turkey's Thirty-Year Coup," New Yorker, October 17, 2016.

4. Mustafa Öztürk, "Dünyanın Tuzu Olmak" [Being the salt of the earth], Karar, January 7, 2017.

5. Mustafa Çağrıcı, "Ahlaksız Dindarlık Olur mu?" [Can there be 'immoral piety'?], Karar, January 25, 2017.

6. I have personally heard these hadiths used by various Islamic personalities in Turkey to justify unethical behavior while "at war" with the forces of evil. In August 2018, a supporter of the ruling party used the purported hadith on social media to justify the self-serving date of the elections announced by the government.

7. A deputy of the ruling AKP made this argument on TV in January 2015. See https://www.demokrathaber.org/siyaset/akpli-vekilden-torpil-savunmasiayet-diyor-ki-akrabalarini-koru-kolla-h42846.html.

8. These changes took place under the first sixteen years of the incumbency of the Justice and Development Party (AKP). A critic, Turkish architect Dogan Hasol, jokingly suggested that under the AKP, tenders are not made according to the law, but the law is constantly remade according to tenders. "Kamu İhale Yasası 16 yılda 186 kez değişti, yasaya göre mi ihale, ihaleye göre mi yasa!," T24.com.tr website, May 28, 2018.

9. From Nasr Abu Zayd, "The Crisis of Islamic Discourse" (public lecture in

Netherlands, 2009), https://www.youtube.com/watch?v=Dw6mukydWLg&feature=youtu.be.

10. Ali Allawi, The Crisis of the Islamic Civilization (New Haven, CT: Yale University Press, 2009), xii.

11. Omar Edward Moad, "What Is Islamic Analytic Theology?," yaqeeninstitute.org, June 25, 2018, https://yaqeeninstitute.org/omar-edwardmoad/what-is-islamic-analytic-theology/#.XegY1JNKgdU.

12. Ali Bardakoglu, "Ahlâkın Fıkıh Kuralları Arasında Buharlaşması" [Vaporization of morals among rules of jurisprudence], Eskiyeni: A Journal of Social Sciences, 37 (Fall 2017): 90–92.

13. Ibid., 72.

14. Abdullah Saeed, Islamic Banking and Interest: A Study of the Prohibition of

Riba and Its Contemporary Interpretation (Leiden: Brill, 1996), 38.

15. Saffet Köse, "Hiyel," İslam Ansiklopedisi (Istanbul: Türkiye Diyanet Vakfı,

1998), 18: 172.

16. Ali Bardakoglu, İslam Işığında Müslümanlığımızla Yüzleşme [Facing our

Muslimhood in the light of Islam] (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2017), 48. Trans. Mustafa Akyol from the Turkish original text.

17. Sherman A. Jackson, "The Alchemy of Domination? Some Ashʿarite Responses to Mu'tazilite Ethics," International Journal of Middle East Studies 31, no. 2 (May 1999): 195.

18. Ibid., 195.

19. Ibid. I slightly reworded Sherman's original sentence for simplicity, by changing "one's" into "the."

20. "Is it permissible to shower while standing," Masjid-us-Sunnah, Nov 22, 2018; "Cutting Fingernails," Islamweb, fatwa no: 83722, Feb 6, 2002; "Performing Ghusl while standing," Islamweb, fatwa no: 91182, Feb 20, 2006; "Ruling of being naked before animals," Islamweb, fatwa no: 7605, Dec 24, 2012.

21. Masjid-us-Sunnah, "Is it permissible to urinate while standing? Is there any sunnah which forbids this?," http://www.masjidforyou.com/questiondetails.aspx?qstID=94.

22. Sunan Ibn Majah, "The Book of Purification and its Sunnah," hadith no:

307, narrated on the authority of Aisha. (Translated by Nasiruddin alKhattab, Riyadh: Darussalam, 2007, fully available online at sunnah.com.)

23. Shabir Akhtar, Islam as Political Religion: The Future of an Imperial Faith,

(Abingdon, UK: Routledge, 2010), 204.

24. "Confused about suckling wife's breasts," www.islamweb.net, fatwa no: 90612, Oct 6, 2006.

25. Islamweb Fatwas (www.islamweb.net), "Whether bestiality invalidates hajj

and fasting," Fatwa No: 325030, Fatwa Date: 17/05/2016.

26. Fadl, Reasoning with God: Reclaiming Shari'ah in the Modern Age (Lanham, MD: Rowman and Littlefield), 201.

27. Shireena Al Nowais, "Some Fatwas Are Dangerous ... and Some Are Ridiculous, Says Renowned Muslim Scholar Hamza Yusuf," The National (UAE), June 28, 2018.

28. Romans 2:15, New International Version.

29. Oddbjørn Leirvik, Human Conscience and Muslim-Christian Relations: Modern Egyptian Thinkers on al-Damir (Abingdon, UK: Routledge, 2006), 29–30.

30. Patricia S. Churchland, Conscience: The Origins of Moral Institution (New York: W. W. Norton, 2019), 152–79.

31. Oddbjørn Leirvik, “Conscience in Arabic and the Semantic History of Damīr,” Journal of Arabic and Islamic Studies 9 (2009): 19–26. Turkish scholar Osman Demir observes the same fact: the concept of conscience was translated as vicdan “during the process of translation of books about Western moral philosophy in the late Ottoman and the Republican period.” In “Vicdan,” İslam Ansiklopedisi (Istanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013), 43:100–2.

32. Leirvik, Human Conscience, 71.

33. Al-Ghazali, in Al-Iqtisad fi-l I’tiqad, eds. İbrahim Ağa Çöpekçi and Hussein Atay (Ankara: Nur Matbaası, 1962), 1, also quoted in Paul L. Heck, “Conscience Across Cultures: The Case of Islam,” Journal of Religion 94, no. 3 (July 2014): 298.

34. Fazlur Rahman, with whom I respectfully disagree here, defined taqwa as an “inner torch” that helps one “discern between right and wrong.” Major

Themes of the Qurʾan (Minneapolis, MN: Bibliotheca Islamica, 1980), 6. For Esack's argument, see Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression (Oxford: Oneworld, 1997), 87. For a more recent and detailed work, see M. Ashraf Adeel, Epistemology of the Quran: Elements of a Virtue Approach to Knowledge and Understanding (Cham, Switzerland: Springer, 2019), 43–54.

35. Qur'an, 91:8.

36. "Taqwa," The Oxford Dictionary of Islam (Oxford: Oxford University Press, 2019).

37. See Paul L. Heck, "Conscience Across Cultures: The Case of Islam," Journal of Religion 94, no. 3 (July 2014): 292–324. Heck, who notes that "there has not been much study of conscience in Islam" (p. 296), compares Christian and Muslim approaches to conscience, trying to bridge them in an ecumenical spirit. Finally, he notes that in Islam, only among the Muʿtazila and the "philosophical circles," one finds the conviction that "the rational workings of the mind can beget moral knowledge," reminiscent of Kantian

conscience (p. 321).

38. Abou El Fadl, Reasoning with God, 362.

39. Al-Nawawi, Forty Hadith, hadith 27, quoted here from Jamaal al-Din M. Zarabozo, Commentary on the Forty Hadith of al-Nawawi, vol. 2 (Denver, CO: Al-Basheer Company for Publications & Trans., 1999), 846.

Jamal Ahmed Badi, Commentary of Forty Hadiths of An Nawawi (Selangor, Malaysia: International Islamic University Malaysia, 2001), 132.

40. The Rumi quote, originally in his Fihi ma Fih, is from Jawid Mojaddedi, Beyond Dogma: Rumi's Teachings on Friendship with God and Early Sufi Theories (New York: Oxford University Press, 2012), 105.

41. Zarabozo, Commentary on the Forty Hadith, 2:848.

42. See al-Nawawi, Forty Hadith, hadith 27, quoted from Badi, Commentary of Forty Hadiths, 132. The author makes sure to warn that the human soul, which the hadith shows as a guide, "is subject to corruption and can be spoiled due to the influence of bad environment" (p. 133).

43. Zarabozo, Commentary on the Forty Hadith, 2:847, 849.

44. Tawfiq Hamid, "The Development of a Jihadist's Mind," Current Trends in

Islamist Ideology, Hudson Institute, April 6, 2007.

45. The poll was a tweet to which other Twitter users could respond by choosing

one of the options: "Question the jurisprudential judgment" or "Question

conscience." See

https://twitter.com/AkyolMustafa/status/1090655430295146502.

46. Gece Defni, Twitter post, January 30, 2019, 9:11 A.M.,

https://twitter.com/ivorianze/status/1090658757669998597.

47. Gamal al-Banna was the youngest brother of Hasan al-Banna, the founder of

the Muslim Brotherhood, but clearly defended a more liberal and reformist

interpretation of Islam. This quote is from David L. Johnston, Muslims and

Christians Debate Justice and Love (Bristol, UK: Equinox Publishing,

2020), 73. I am personally thankful to Dr. Johnston for making the book

available to me before its publication.

48. Leirvik, Human Conscience, 81–198.

49. For a thoughtful discussion on harmonizing modern sexual ethics with

Islamic textual sources, see Kecia Ali, Sexual Ethics and Islam: Feminist Reflections on Qur'an, Hadith, and Jurisprudence (Oxford: Oneworld Publications, 2006), especially pp. 151–57. Ali is also right to note the theological reckoning needed for such an effort: "Those Muslims who strive for gender equality ... must address the central issue: what is justice and on what basis does one know it? Is something good because God says so? Or does God say it is good because it is, inherently, so?" (p. 149).

CHAPTER 5: HOW WE LOST UNIVERSALISM

1. Oddbjørn Leirvik, Human Conscience and Muslim-Christian Relations:Modern Egyptian Thinkers on al-Damir (Abingdon, UK: Routledge, 2006), 39.

2. Necmettin Erbakan, Davam (İstanbul: MGV Yayınları, 2013), 18. Original

quotes read, "İslamsız akıl, tek başına ilk ve mutlak doğruları bilemez, hayrı

ve şerri tayin edemez" and "İslam'ın dışında, hiçbir hak ve hakikat kaynağı yoktur." Svante E. Cornell also offers the translation in Current Trends in Islamist Ideology, vol. 23, June 4, 2018.

3. Nicholas Kristof, "Is Islam the Problem?," New York Times, March 5, 2011.

4. Toby E. Huff, The Rise of Early Modern Science (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), 221.

5. Erol Güngör, İslam'ın Bugünkü Meseleleri [The Issues of Islam Today] (Istanbul: Ötüken Neşriyat, 1981), 32–33.

6. Quoted in Joel L. Kraemer, Humanism in the Renaissance of Islam: The Cultural Revival During the Buyid Age (Leiden: Brill, 1993), xxvii.

7. "Until at least 1000 CE, Christians of various denominations were the majority of population in the Islamic world." (Joseph W. Meri, Medieval Islamic Civilization: An Encyclopedia, New York: Taylor & Francis, 2006, vol I, p. 154).

8. Vartan Gregorian, Islam: A Mosaic Not a Monolith (Washington, D.C.: Brookings Institution Press, 2003), 28.

9. Ibid., 14.

10. See more at Joel L. Kraemer, "Humanism in the Renaissance of Islam: A Preliminary Study," Journal of the American Oriental Society 104, no. 1 (January–March 1984): 135–64.

11. M. S. H. Ma'Ṣumi, "Review of the Ethical Philosophy of Miskawayh by M. Abdul Haq Ansari," Islamic Studies 4, no. 3 (September 1965): 347.

12. Leirvik, Al-Damir, Human Conscience and Christian–Muslim Relations, (New York: Routledge, 2007) 283.

13. Lenn Goodman, Islamic Humanism (New York: Oxford University Press, 2005), 119. Goodman also shows how al-Ghazali, who used Miskawayh's work, "systematically expunged" its "courtly humanism." Muhammad Abul Quasem also thinks, "a third of Miskawayh's ethics was unacceptable to alGhazali and dropped as quietly as the rest was adopted." Ibid., 112–13.

14. The Qur'anic verse is 17:70.

15. Turkish scholar Recep Şentürk has extensively written on the concept of adamiyyah, or "humanity," which he traces in the writings of Abu Hanifa and some other Hanafis, and a few non-Hanafis as well, which he calls the "Universalistic School." The other camp is the "Communalistic School," originating from Malik, Shafiʿi, and Ibn Hanbal, who denied that humans have rights by their nature, and set up a more antagonistic view toward nonMuslims. See Recep Şentürk, "'I Am Therefore I Have Rights': Human

Rights in Islam Between Universalistic and Communalistic Perspectives," Muslim World Journal of Human Rights 2, no. 1 (2005): art. 11. Similarly, while Hanafis argued that a Muslim who murders a non-Muslim should face retaliation, other Sunnis argued to the contrary, on the assumption that Muslim lives are "superior." Al-Mawardi narrates this gap between early Hanafi and Shafiʿi jurisprudence in Al-Ahkam as-Sultaniyyah: The Laws of Islamic Governance, trans. Asadullah Yate (London: Ta-Ha Publishers, 1996), 326. Also see Yohanan Friedmann, Tolerance and Coercion in Islam: Interfaith Relations in the Muslim Tradition (New York: Cambridge University Press, 2003), 197.

16. Qur'an 30:30.

17. The hadith is from Sahih al-Bukhari, vol. 2, bk. 23, no. 441.

18. This hadith is from The Kitab al-Siyar (298, 549) of Abu Ishaq al-Fazari (d. 802), which was clearly written before Sahih al-Bukhari and all other major hadith collections. I am thankful to Asma Afsaruddin for both bringing it to my attention and also publishing it in her important article on the changing views on jihad in early Islam: "Jihad, Gender, and Religious Minorities in the Siyar Literature: The Diachronic View," Studia Islamica 114 (2019): 6.

19. Camilla Adang, “Islam as the Inborn Religion of Mankind: The Concept of

Fitra in the Works of Ibn Hazm,” Al-Qantara 21, no. 2 (2000): 408.

20. Gowhar Quadir Wani, “Islamic Perspectives on Human Nature: Ibn Ashur’s

Fitrah-Based Theory of Maqasid Al-Shari‘ah,” Islam and Civilisational

Renewal (IAIS Malaysia) 8, no. 2 (2017): 235–36.

21. Abdulaziz Sachedina, Islam and the Challenge of Human Rights (New York:

Oxford University Press, 2009), 85.

22. See Bernard Lewis, The Muslim Discovery of Europe (New York: W. W.

Norton, 2001), 298–307.

23. David Boaz, “Black History Is American History,” Huffington Post,

February 11, 2015.

24. The first comment is from R. Brunschvig, “Abd,” The Encyclopaedia of

Islam (Leiden: Brill, 1:25. The second quote is from Ehud R. Toledano, The

Ottoman Slave Trade and Its Suppression: 1840–1890 (Princeton, NJ:

Princeton University Press, 1982), 3.

25. Toledano, Ottoman Slave Trade, 67.

26. In his book Slavery and Islam, Muslim scholar Jonathan A. C. Brown frankly notes: “Emancipation had certainly always been encouraged in Islam. But this theme, often cited in recent times as evidence for a strong indigenous mandate for abolition in Islam, only rose to such prominence in response to European abolitionist pressure.” (See Slavery and Islam, Simon and Schuster, 2020, Chapter 5, “Abolishing Slavery in Islam.” Apple Books.)

27. BFASS/Mss. Brit. Emp./S20/E2/18/39–40, quoted in Toledano, Ottoman Slave Trade, 93.

28. Toledano, Ottoman Slave Trade, 95–124.

29. The comparison of Sergüzeşt to Uncle Tom’s Cabin is from Şerif Mardin, “Super Westernization in Urban Life in the Ottoman Empire in the Last Quarter of the Nineteenth Century,” in Turkey, Geographic and Social Perspectives, eds. Peter Benedict et al. (Leiden: Brill, 1974), 403–46. Also see Toledano, Ottoman Slave Trade, 275.

30. Toledano, Ottoman Slave Trade, 277.

31. See my book Islam Without Extremes: A Muslim Case for Liberty (New

York: W. W. Norton, 2011), 140–41.

32. William Gervase Clarence-Smith, Islam and the Abolition of Slavery, (New York: Oxford University Press, 2006), 129.

33. The verses in question were 47:4–5. For Sayyid Ahmad Khan's opposition to slavery, see Bernard K. Freamon, Possessed by the Right Hand: The Problem of Slavery in Islamic Law and Muslim Cultures (Leiden: Brill, 2019), 181–83.

34. Clarence-Smith, Islam and the Abolition of Slavery, 135.

35. Ibid., 146.

36. Ali al-Ahmed, "Author of Saudi Curriculums Advocates Slavery," Arabia News, November 7, 2003, available at http://web.archive.org/web/20120524043027/http://www.arabianews.org/english/article.cfm?qid= 132&sid=2. Khaled Abou El Fadl quotes the scandalous fatwa in his Reasoning with God: Reclaiming Shari'ah in the Modern Age (Lanham, MD: Rowman and Littlefield), 118.

37. Clarence-Smith, Islam and the Abolition of Slavery, 17.

38. Abou El Fadl, Reasoning with God, 185–86.

39. Ibid., 186.

40. On the epistemic basis the drafters of the UDHR assumed in "conscience of mankind," see Johannes Morsink, The Universal Declaration of Human Rights: Origins, Drafting, and Intent (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1999), 281–302.

41. Abul A'la Mawdudi, Human Rights in Islam (Lahore, Pakistan: Islamic Publications, Zahid Bashir Printers, 1977), 19–20.

42. See Muhammad Khalid Masud, "Clearing Ground: Commentary to 'Sharia and the Modern State,'" in Islamic Law and International Human Rights Law, eds. Anver M. Emon, Mark Ellis, and Benjamin Glahn (Oxford: Oxford University Press, 2012), 113–14.

43. Ebrahim Moosa, "The Debts and Burdens of Critical Islam" in Progressive Muslims: On Justice, Gender and Pluralism, ed. Omid Safi (Oxford: Oneworld, 2003), 121.

44. Ibid.

45. Ibid., 122.

46. Muqtedar Khan, "Islam and Four Essential Freedoms," The Maydan, August

28, 2019.

47. The term "puritan," that I also referred to in the Introduction, is from Khaled

Abou El Fadl.

48. The phrase "no-value-in-the-absence-of-revelation tradition," as a definition

of Ashʿarism, is from Sherman Jackson, "The Alchemy of Domination?

Some Ashʿarite Responses to Mutazilite Ethics," International Journal of

Middle East Studies 31, no. 2 (May 1999): 190.

49. In 2014, the then prime minister of Malaysia said, "Islam is now being tested

aggressively by an ideology which can be termed as 'human rights-ism.'"

See "Najib: 'Human Rights-ism' Goes Against Muslim Values," Star Online,

May 13, 2014.

50. Sayyid Qutb, Milestones, (Islamic Book Service, 2006), 75.

51. Abou El Fadl, Reasoning with God, 213.

52. Ali Bardakoglu, "Ahlâkın Fıkıh Kuralları Arasında Buharlaşması," [Vaporization of morals among rules of jurisprudence], Eskiyeni: A Journal of Social Sciences, 37 (Fall 2017): 79.

53. "Islamization of knowledge" was an intellectual project proposed by the late Palestinian American philosopher Ismail al-Faruqi in the 1980s. But more recently, Ziauddin Sardar and Jeremy Henzell-Thomas, in a work supported by the same International Institute of Islamic Thought that had espoused the earlier theory, published Rethinking Reform in Higher Education: From Islamization to Integration of Knowledge (London: IIIT, 2017). For a good review of this book, see Charles Butterworth, review essay, American Journal of Islamic Social Sciences 36, no. 1 (2019).

CHAPTER 6: HOW THE SHARIA STAGNATED

1. Fazlur Rahman, "Islam and Social Justice," Pakistan Forum 1, no. 1 (October–November 1970): 4.

2. For Ramadan's call, see "An International Call for Moratorium on Corporal

Punishment, Stoning and the Death Penalty in the Islamic World," April 5,

2005, https://tariqramadan.com/an-international-call-for-moratorium-oncorporal-punishment-stoning-and-the-death-penalty-in-the-islamic-world/.

The definition of the reaction is from David L. Johnston, Muslims and

Christians Debate Justice and Love (Bristol, UK: Equinox Publishing,

2020), 78.

3. Wael Hallaq, A History of Islamic Legal Theories, (Cambridge: Cambridge

University Press, 1997), 207.

4. Abu l-Qasim Abd al-Karim al-Qushayri, Lata'if al-Isharat, Subtle Allusions:

Great Commentaries of the Qur'an, trans. Kristin Zahra Sands, Royal Aal alBayt Institute for Islamic Thought (Louisville, KY: Fons Vitae, 2017), 90.

The quote is slightly modified for a grammatical correction.

5. Qur'an, 4:11. The rest of the verse gives more detail about how the

inheritance should be exactly divided.

6. The figures come from a 2017 poll by the International Republican Institute,

http://www.iri.org/sites/default/files/2018-01-10_tunisia_poll_presentation.pdf.

7. For a summary of al-Haddad's arguments, see Ziba Mir-Hosseini, "Justice and Equality and Muslim Family Laws: New Ideas, New Prospects," in Sharia and Justice: An Ethical, Legal, Political, and Cross-cultural Approach, ed. Abbas Poya (Berlin: Walter de Gruyter GmbH, 2018), 88.

8. Ronak Husni and Daniel L. Newman, eds., Muslim Women in Law and Society: Annotated Translation of al-Tahir al-Haddad (New York: Routledge, 2007), 37.

9. Ziba Mir-Hosseini, Kari Vogt, Lena Larsen, and Christian Moe, Gender and Equality in Muslim Family Law: Justice and Ethics in the Islamic Legal Tradition (London: I. B. Tauris, 2013), 14.

10. The views of Abd al-Jabbar and Manekdim, expressed in the latter's Sharh Al-Usul Al-Khamsa, or the "Explanation of the Five Principles," is paraphrased here by Hazem Y. Salem in "Islamic Political Thought: Reviving a Rationalist Tradition" (PhD diss., University of Denver, 2013),

82, https://digitalcommons.du.edu/etd/915.

11. Yunus Apaydin, “Re’y,” İslam Ansiklopedisi (Istanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2008), 35:37–40.

12. Hadith in Sunan Abu Dawood, bk. 25, “Kitab al-Aqdiyah,” hadith 7:15.

13. See Hallaq, A History of Islamic Legal Theories, 19.

14. Ibid.

15. Ibid.

16. Ibid., 32.

17. Ibid., 23.

18. Adis Duderija, Maqāṣid al-Sharīʿa and Contemporary Reformist Muslim

Thought: An Examination (New York: Palgrave Macmillan, 2014), 4.

19. Maslaha mursala, or public interest that could discern without any reference

to the Qur’an and Sunna, was initially accepted in the Maliki school but was then rejected by latter-day Malikis. See David Johnston, “A Turn in the Epistemology and Hermeneutics of Twentieth Century Usul al-Fiqh,” Islamic Law and Society 11, no. 2 (June 2004): 248.

20. Hallaq, A History of Islamic Legal Theories, 135.

21. In the words of Mamoud Munes Tomeh, "There is significant exegetical support" to think that "what is so wrong with this practice [riba] is that the increase in the amount comes after the maturity date, which tends to put the debtor in a weaker bargaining position." Tomeh, "Persuasion and Authority in Islamic Law," Berkeley Journal of Middle Eastern & Islamic Law 3, no. 1 (2010): 154–55.

22. Rumee Ahmed, "Which Comes First, the MaqaṢid or the SharĪʿah?," in The Objectives of Islamic Law: The Promises and the Challenges of the Maqasid al-Shariah, eds. Idris Nassery, Rumee Ahmed, and Muna Tatari (Lanham, Maryland: Lexington Books, 2018), 244.

23. Timur Kuran, The Long Divergence: How Islamic Law Held Back the Middle East (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2010), x, book jacket.

24. Allison Engel, "Conversation with Timur Kuran," USC News, December 18, 2006.

25. See Felicitas Opwis, Masḷaḥa and the Purpose of the Law: Islamic

Discourse on Legal Change from the 4th/10th to 8th/14th Century (Leiden:

Brill, 2010), 27–33.

26. Muhammad Khalid Masud, Islam and Modernity: Key Issues and Debates

(Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009), 239.

27. Opwis, Masḷaḥa and the Purpose of the Law, 116.

28. Ahmed, "Which Comes First?," 243.

29. Ibid., 242.

30. Muhammad Khalid Mas'ud, "Shatibi's Philosopy of Islamic Law" (PhD

diss. McGill University, Montreal, 1973).

31. Ibid., 407.

32. Ibid., 413.

33. Hallaq, A History of Islamic Legal Theories, 190. David Johnston also notes

that Shatibi's work amounted to "classical Ashʿari epistemology being

overrun by Mu'tazili rationalism," in "Maqasid al-Shari'a: Epistemology and

Hermeneutics of Muslim Theologies of Human Rights," Die Welt des Islams,

June 2007, 161.

34. Hallaq, A History of Islamic Legal Theories, 190.

35. Johnston, "A Turn in the Epistemology and Hermeneutics," 253.

36. Ibid., 254.

37. The analogy to Bentham and Mill is from Felicitas Opwis, "Maslaḥa in Contemporary Islamic Legal Theory," Islamic Law and Society (Leiden: Brill) 12, no. 2 (2005) 201.

38. Whether classical Islam did have its own version of natural law has been discussed by Anver Emon. He calls the Muʿtazila "Hard Natural Law theorists," because they gave reason "the ontological authority to analyze and investigate the world around them, and thereby derive new norms." Anver M. Emon, in Natural Law: A Jewish, Christian, and Islamic Trialogue (Oxford: Oxford University Press, 2014), 149. In comparison to the Muʿtazila, Emon argues that Ashʿarism developed "Soft Naturalism," whose theorists "balanced their theological commitment to God's omnipotence with the need to endow reason with sufficient authority to extend the Sharia." Anver M. Emon, Islamic Natural Law Theories, (New York: Oxford

University Press, 2010, 32. Yet, in agreement with Mariam al-Attar, I find this "Soft Naturalism" status given to Ashʿarism a bit too generous. Emon himself admits that notions of maqasid al-sharia and maslaha were developed "as a check on the scope of reason." Ibid., 36. For a bold critique of Emon's postulate of "Soft Naturalism" among the Ashʿaris see Rami Koujah, "A Critical Review Essay of Anver M. Emon's Islamic Natural Law Theories," Journal of Islamic and Near Eastern Law, 14(1), 2015.

39. Hashim Kamali, "Goals and Purposes: Maqasid al-Shari'ah," in The Objectives of Islamic Law: The Promises and Challenges of the Maqasid alShari'a, eds. Idris Nassery, Rumee Ahmed, and Muna Tatari (Lanham, Maryland: Lexington Books, 2018), 8.

40. "Can Women Travel Without a Mahram?," Fatwa by Mufti Muhammad ibn Adam, http://www.daruliftaa.com/node/4774.

41. See Adis Duderija, The Imperatives of Progressive Islam, Taylor & Francis, 2017, p. 144.

42. Ibid.

43. Mariam al-Attar, “Divine Command Ethics in the Islamic Legal Tradition,”

in Routledge Handbook of Islamic Law, eds. Khaled Abou El Fadl, Ahmad Atif Ahmad, and Said Fares Hassan, (New York: Routledge, 2019) 107.

44. Ibid.

45. Ebrahim Moosa, “Recovering the Ethical: Practices, Politics, Tradition,” in

The Shari’a: History, Ethics and Law, ed. Amyn Sajoo (London: Bloomsbury Publishing, 2018), 55.

46. Ibn Ashur quotes this maxim from Shams al-Din al-Shirbini (d. 1570) in his

Treatise on Maqasid al-Shariah, trans. from Arabic and annotated by Mohamed El-Tahir El-Mesawi, abridged by Alison Lake (Herndon, VA: International Institute of Islamic Thought, 2013), 155. Sixteenth-century Egyptian jurist Shams al-Din Muhammad ibn al-Khatib al-Shirbini had inferred the maxim from “Shari’ah provisions governing marriage between free men and female slaves.” Ibid. 399.

47. Ibn Ashur, Treatise on Maqasid al-Shariah, 155.

48. For al-Ghazali, for example, punishing an unbeliever “who leads others

astray" upholds and protects the value of religion. Al-Ghazali, Al-Mustasfa, 1:637, quoted here from Emon, Islamic Natural Law Theories, 153.

49. Ibn Ashur, Treatise on Maqasid al-Shariah, 160.

50. Ibid., 161.

51. See Hossein Askari, Hossein Mohammadkhan, Islamicity Indices: The Seed

for Change (New York: Palgrave Macmillan, 2016). Also see http://islamicity-index.org/wp/.

52. Johnston, "A Turn in the Epistemology and Hermeneutics," 252.

53. Shamsuddin Ibn al-Qayyim, Iʿlām al-Muwaqiʿīn, annotated by Taha Saad

(Beirut: Dar al-jīl, 1973), 1:333, quoted in Jasser Auda, "Realizing Maqāṣid

in the Sharīʿah," in The Objectives of Islamic Law: The Promises and Challenges of the Maqasid al-Shari'a, eds. Idris Nassery, Rumee Ahmed, and Muna Tatari (Lanham, Maryland: Lexington Books, 2018), 35.

CHAPTER 7: HOW WE LOST THE SCIENCES

1. Said Halim PaŞa, Buhranlarımız (İstanbul: Tercüman 1001 Temel Eser,

1970), p. 47.

2. Sahih al-Bukhari, Book 76, Hadith 43. Translation by Muhammad Muhsin Khan, Riyadh: Darussalam, 1994, fully available online at sunnah.com.

3. One of the fiercest Pakistani opponents of social distancing in mosques, Muhammad Ashraf Asif Jalali, a Barelvi scholar, repeatedly quoted "la adwa" in his online sermons available on YouTube, such as in: https://www.youtube.com/watch?v=ab2tbqaQkOs. Pakistani writer Sultan B Mirza also observed that many clerics in his country were "not fully convinced that a disease can be transmitted from one human to another," due to religious texts including the "la adwa" hadith. Sultan B Mirza, "COVID19 & Religion: Why Are Pakistani Muftis Resisting Closure Of Mosques?," Naya Daur Media, April 24, 2020, https://nayadaur.tv/2020/04/covid-19-religion-why-are-pakistani-muftis-resisting-closure-of-mosques/.

4. Sahih al-Bukhari, Book 76, Hadith 34. Different definitions are given to safar and hama in different sources—the ones here are from Lawrence I. Conrad, "Epidemic Disease in Formal and Popular Thought in Early Islamic Society," Epidemics and Ideas: Essays on the Historical Perception of Pestilence, eds. Terence Ranger, Paul Slack (Cambridge: Cambridge University Press, 1992) 88.

5. For a discussion of this hadith, also see Ovamir Anjum, "Is Contagion Real? Giving Context to Prophetic Wisdom," yaqeeninstitute.org, April 16, 2020. Anjum concludes, rightly in my view, that "there is no indication that the Final Apostle of God was sent to instruct humanity in germ theory."

6. For the most comprehensive study of this matter, which I have relied on here, see Justin Stearns, Infectious Ideas: Contagion in Premodern Islamic and Christian Thought in the Western Mediterranean, Johns Hopkins University Press, 2011, especially chapters I and V. Also see Adel Allouche, "Epidemics," in Medieval Islamic Civilization: An Encyclopedia, vol I, pp. 235–236.

7. Lawrence I. Conrad, "A Ninth-Century Muslim Scholar's Discussion of Contagion," in Contagion: Perspectives from Pre-Modern Societies (London: Routledge, 2017) 170–71.

8. This was the position of Ibn Rushd al-Jadd (d. 1126), the grandfather of the more famous Ibn Rushd we address in the next chapter. See Russell Hopley, "Contagion In Islamic Lands: Responses from Medieval Andalusia and North Africa," Journal for Early Modern Cultural Studies, vol. 10, no. 2, Fall/Winter 2010, p. 50.

9. Justin Stearns, Infectious Ideas, p. 34.

10. Ibid.

11. Justin Stearns, Infectious Ideas, see chapter V, especially 116, 118.

12. Sahih Muslim, Book 39, Hadith 143. Translated by Abdul Hamid Siddiqui, New Delhi: India, Kitab Bhavan, 2000, fully available online at sunnah.com.

13. Justin Stearns, “Contagion in Theology and Law: Ethical Considerations in the Writings of Two 14th Century Scholars of Nasrid Granada,” Islamic Law and Society, vol 14:1, 2007, 117.

14. Ibid.

15. On how Ibn al-Khatib “echoed” Ibn Tufayl, see Ali Humayun Akhtar, “The Political Controversy Over Graeco-Arabic Philosophy and Sufism in Nasrid Government: The Case of Ibn Al-Khatib in Al-Andalus,” International Journal Middle East Studies, vol 47:2, May 2015, 328.

16. Thomas Arnold, Alfred Guillaume, The Legacy of Islam (London: Oxford University Press, 1931), 340.

17. Justin Stearns, “Contagion In Theology and Law,” 112–113.

18. Ibid.

19. Joseph Patrick Byrne, Encyclopedia of the Black Death (Santa Barbara, CA:

ABC-CLIO, 2012), 182.

20. The persecution and execution of Ibn al-Khatib may also have political reasons, but his "heresy" certainly played "a clear role ... in escalating the rivalry between him and the chief qadi." (Ali Humayun Akhtar, "The Political Controversy Over Graeco-Arabic Philosophy and Sufism in Nasrid Government," p. 324).

21. Robert Irwin, The Alhambra (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2012), 86.

22. These reasonable voices included Ottoman top cleric Ebusuud Efendi and Kurdish scholar Idris-i Bitlisi, both of whom referred to Ibn al-Khatib in their writings. For their views, and the Ottoman Quarantine Reform, including the quote "turning point," see Birsen BulmuŞ, Plague, Quarantines and Geopolitics in the Ottoman Empire (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2012) 15–29, 97. BulmuŞ also shows how the "no contagion" view was championed by Ottoman officials such as Osman bin Süleyman Penah (d. 1817), and how others challenged his "fatalist" views. It is also worth noting the 1838 reform was justified by a fatwa from the Shaikh-ul Islam, but it faced popular resistance, sometimes violently, as it was seen as an

intrusive invention of "the Franks," or Europeans. See Nuran Yildirim, "Karantina İstemezük!," [We don't want quarantine], Toplumsal Tarih, vol 150, 2006, 18–27.

23. Al-Ghazali, The Incoherence of the Philosophers / Tahâfut al-falâsifa: A Parallel English-Arabic Text, ed. and trans. M. E. Marmura, 2nd. ed. (Provo, UT: Brigham Young University Press, 2002), 167.

24. Ibn Ḥazm, al-Faṣl fī al-Milal wa-l-Ahwāʾ wa-n-Nihal trans. into Turkish by Halil İbrahim Bulut, (Istanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), vol 3, 638. I am thankful to Özgür Koca, author of Islam, Causality, and Freedom, for helping access this quote.

25. Al-Kiyâ' al-Harrâsi, Usul ad-diân (Cairo: MS Dar al-Kutub al-Misriyya) 295, quoted in Richard M. Frank, "Moral Obligation in Classical Muslim Theology," Journal of Religious Ethics 11, no. 2 (1983): 209.

26. Majid Fakhry, Islamic Occasionalism and Its Critique by Averroes and Aquinas (New York: Routledge, 2013; originally published in 1953), 9.

27. Koca, Islam, Causality, and Freedom, 26.

28. Mehmet Bayrakdar, "Al-Jahiz and the Rise of Biological Evolutionism," Islamic Quarterly, vol 27, (1983), 149–155. Also see Aamina H. Malik,

Janine M. Ziermann, and Rui Diogo, "An Untold Story in Biology: The Historical Continuity of Evolutionary Ideas of Muslim Scholars from the Eighth Century to Darwin's Time," Journal of Biological Education, Jan 2017, 4–6.

29. Uthman Sayyid Ahmad Ismail al-Bili, Some Aspects of Islam in Africa (Reading, UK: Ithaca Press, 2008), 14.

30. The comment on occasionalism being first developed by Muslim theologians is from Koca, Islam, Causality, and Freedom, 10. For Maimonides being an intermediary, see Majid Fahkry, Islamic Occasionalism: And Its Critique by Averroes and Aquinas (New York, Taylor & Francis, 2008) 14.

31. Nicolas Malebranche, The Search After Truth: With Elucidations of The Search After Truth, trans. and eds. Thomas M. Lennon and Paul J. Olscamp (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 448.

32. "Gottfried Leibniz: Causation," Internet Encyclopedia of Philosophy, https://www.iep.utm.edu/leib-cau/.

33. Charlotte Johnston, "Locke's Examination of Malebranche and John Norris," Journal of the History of Ideas (University of Pennsylvania Press) 19, no. 4 (October 1958): 558.

34. Ibid.

35. The essay was later published in Posthumous Works of Mr. John Locke (London: A. and J. Churchill, 1706). The quote is from the preface of the book.

36. Saint Thomas Aquinas, Summa Theologica (New York: Cosimo Classics, 2007), vol I, part I, 124.

37. "Occasionalism," Stanford Encyclopedia of Philosophy, first published Monday, October 20, 2008, https://plato.stanford.edu/entries/occasionalism. For contemporary Christian critiques of occasionalism, see Katherine A. Rogers, "What Is Wrong with Occasionalism?," American Catholic Philosophical Quarterly 75, no. 3 (2001); Stephen Meredith, "Looking for God in All the Wrong Places," First Things, February 2014.

38. The description is from by Stephen H. Webb, "Intelligent Design Might Be Wrong, but Not The Way You Think," First Things, February 20, 2014.

39. Rogers, "What's Wrong with Occasionalism?," 352.

40. Toby Huff, The Rise of Early Modern Science: Islam, China, and the West (New York: Cambridge University Press, 2003), 89.

41. "Muslim theological tradition remains occasionalist for the most part." Koca,

Islam, Causality, and Freedom, 11–12.

42. The Essays of Adam Smith (London: Alex Murray, 1872), 353.

43. A. I. Sabra, "The Astronomical Origins of Ibn al-Haytham's Concept of Experiment," in Actes du XIIe. International d'Historie des Sciences, Tome IIIa (1971), 133–36, quoted in Huff, Rise of Early Modern Science, 91.

44. Whether al-Ghazali's occasionalism was a "modified" one, which denied not causation but only necessary causation, has been a matter of debate. See Jon McGinnis, "Occasionalism, Natural Causation and Science in al-Ghazali," in Arabic Theology, Arabic Philosophy, from Many to the One: Essays in Celebration of Richard M. Frank, ed. James E. Montgomery (Leuven, Belgium: Peeters Publishers, 2006), 441–63. There may also be a gap between what al-Ghazali wrote and what others understood. Lenn Goodman finds it "regrettable" that "what stuck in the minds of Ghazali's readers through the centuries ... was not the potential he left behind for the opening of the universe but the rhetorical emphasis on God's ultimate causality, at the expense of proximate causes." (Lenn Goodman, Islamic Humanism [New York: Oxford University Press, 2005], 97.)

45. This third view, referred and quoted in this paragraph, is offered, most

forcefully, by Dimitri Gutas, the eminent Arabist at Yale University whose earlier views were in the opposite direction. See "Avicenna and After: The Development of Paraphilosophy: A History of Science Approach," in Islamic Philosophy from the 12th to the 14th Century, ed. Abdelkader Al Ghouz (Göttingen, Germany: V&R Unipress, 2018), 19–66. Quotes are from pp. 37, 43, 59.

46. Ahmad Dallal, Islam, Science, and the Challenge of History (New Haven, CT: Yale University Press, 2012), 120.

47. Ibid., 122.

48. Ibid.

49. A. I. Sabra, "Science and Philosophy in Medieval Islamic Theology: The Evidence of the Fourteenth Century," Zeitschrift für Geschichte der Arabisch–Islamischen Wissenschaften, vol 9, 1994, 36.

50. Y. Tzvi Langermann, "Arabic Cosmology," Early Science and Medicine 2, no. 2, Medieval Cosmologies (1997): 209.

51. Robert G. Morrison, "Natural Theology and the Qur'an," Journal of Qur'anic Studies (Edinburgh University Press) 15, no. 1 (2013): 2.

52. Langermann, "Arabic Cosmology," 209.

53. Abdelhamid I. Sabra, "The Appropriation and Subsequent Naturalization of Greek Science in Medieval Islam: A Preliminary Statement," History of Science 25, no. 3 (September 1987): 240. (Emphasis added.)

54. Quoted in John J. Esposito, Islam: The Straight Path (New York: Oxford University Press, 1991), 57.

55. Sabra,"Appropriation and Subsequent Naturalization," 239.

56. Ibid., 241.

57. Sahih Muslim, no. 2722, bk. 48, hadith 99. (Translated by Abdul Hamid Siddiqui, New Delhi: India, Kitab Bhavan, 2000, fully available online at sunnah.com.)

58. Enmity against all secular knowledge, which has been wrongly attributed to al-Ghazali by some early Orientalists, was in fact not a feature of him but others, such as Imam Rabbani: "Unlike al-Ghazali, Sirhindi does not discuss separately the merits or otherwise of each science; he lumps together all the philosophers and all their sciences and rejects them in toto. While al-Ghazali approaches the question with a well-balanced argument and uses relatively moderate language, Sirhindi's approach is emotionally charged and his language largely vituperative." Yohanan Friedmann, "Shaykh Ahmad

Sirhindi: An Outline of His Thought and a Study of His Image in the Eyes of Posterity" (PhD diss., McGill University, Montreal, June 1966), 79.

59. Mufti Ali, "A Statistical Portrait of the Resistance to Logic by Sunni Muslim Scholars Based on the Works of Jalal al-Din al-Suyuti (849–909/1448–1505)," Islamic Law and Society 15, no. 2 (2008): 253.

60. See Joel L. Kraemer, "Humanism in the Renaissance of Islam: A Preliminary Study," Journal of the American Oriental Society 104 (1984): 150. Also see D. S. Margoliouth, "The Discussion Between Abu Bishr Matta and Abu Sa'id al-Sirafi on the Merits of Logic and Grammar, The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland 1 (January 1905): 79–129.

61. Rabbani quote is from Sufi Irshad Alam, Faith Practice Piety: The Great Mujaddid Ahmad Sirhindi (Dhaka, Bangladesh: Aklima Akter, 2010), 114. The book is a partial translation of Rabbabi's Maktubat with the author's commentary. The author defends Rabbani's condemnation of geometry with the following explanation: "It must be understood from the context that the Mujaddid vilified geometry as 'useless' only because he could not find any practical use for it; and so he rejected the study of geometry as an end in itself or as a means of God-realization.... So the Mujaddidi view is that no

science is worth studying as an end in itself; instead they should help one either in one's path towards God-realization or in the practical world." Ibid., 115.

62. As Ottoman reformist Katip Çelebi had pointed out, the "elimination from the madrasa curriculum of the rational and mathematical sciences" was one of the very causes of the decline of the Ottoman Empire. See Ekmeleddin Ihsanoglu, The Madrasas of the Ottoman Empire (Manchester: UK, Foundation for Science, Technology and Civilization, April 2004), 15.

63. See Hasan Yıldız, "An Evaluation on Reform Attempts in Ottoman Madrasahs," International Journal of Historical Researches 4, no. 1 (Spring 2019): 433–35.

64. Ethan L. Menchinger, "Free Will, Predestination, and the Fate of the Ottoman Empire," Journal of the History of Ideas 77, no. 3 (July 2016): 445–66.

65. There is one thesis that Muteferrika "was enslaved and forced to convert to Islam," but it seems more probable that "he took refuge in the Ottoman Empire and converted voluntarily," as some other Unitarians did at that time. See Vefa Erginbas, "Enlightenment in the Ottoman Context: İbrahim

Müteferrika and His Intellectual Landscape," in Historical Aspects of Printing and Publishing in Languages of the Middle East: Papers from the Third Symposium on the History of Printing and Publishing in the Languages and Countries of the Middle East, ed. Geoffrey Roper (Leiden: Brill, 2014) 64. For the broader connection between early Unitarians and the Ottoman Empire, see my book The Islamic Jesus (New York: St. Martin's Press, 2017), 176–80.

66. The terms "one of the founding fathers" and "Ottoman Enlightenment" are from Erginbaş, "Enlightenment in the Ottoman Context."

67. Menchinger, "Free Will, Predestination, and the Fate of the Ottoman Empire," 455.

68. Ibid., 457.

69. The original quote, which Menchinger presents in his article but I preferred to translate myself, reads: "Tedbirde noksan oldı, takdire buhtan etdiler." Ibid.

70. See Ethan L. Menchinger, The First of the Modern Ottomans: The Intellectual History of Ahmed Vasif (Cambridge: Cambridge University Press, 2017).

71. Menchinger, "Free Will, Predestination, and the Fate of the Ottoman Empire," 459.

72. Ibid., 462.

73. Ibid., 461.

74. Ibid. Also see Marlene Kurz, Ways to Heaven, Gates to Hell: Fazlizade Ali's Struggle with the Diversity of Ottoman Islam (Berlin: EB Verlag, 2011).

75. Menchinger, "Free Will, Predestination, and the Fate of the Ottoman Empire," 461. For more on Fazlızade Ali, see Marlene Kurz, Ways to Heaven, Gates to Hell.

76. Ibid., 464.

77. See Christopher de Bellaigue, The Islamic Enlightenment: The Struggle Between Faith and Reason, 1798 to Modern Times (New York: Liveright Publishing, 2017) 53–106.

78. H. R. Dalafi and M. H. A. Hassan, eds., Renaissance of Sciences in Islamic Countries: Muhammad Abdus Salam (London: World Scientific Publishing, 1994), 59–60.

79. Mehmet Evkuran, "İslam DüŞüncesinde Nedensellik Problem" [The problem of causality in Islamic thought]," Eskiyeni 21 (Spring 2011): 22.

80. Nasr Hamid Abu Zayd, Critique of Religious Discourse, trans. Jonathan Wright (New Haven, CT: Yale University Press, 2018), 53–54.

81. This was a comment by the Islamist Zaynab al-Ghazali on the Arab defeat at the Six-Day War. John Calvert, Sayyid Qutb and the Origins of Radical Islamism (New York: Columbia University Press, 2010), 268.

82. Thomas R. Paradise, “Islam and Earthquakes: Seismic Risk Perception in a Muslim City,” Journal of Islamic Law and Culture 10, no. 2 (2008): 213.

83. Ahmad Dallal, Islam, Science, and the Challenge of History, 162.

84. For a brief and succinct critique of “Islamic science,” and how it goes against Islam’s own historical experience, see S. Irfan Habib, “Viability of Islamic Science: Some Insights from 19th Century India,” Economic and Political Weekly, vol. 39, no. 23, June 2004, 2351–5.

85. Edward Said quote is from Arab Human Development Report 2003, (Amman, Jordan: United Nations Publications, 2003), 2003, 35.

CHAPTER 8: THE LAST MAN STANDING: IBN RUSHD

1. Charles Butterworth, “Averroës, Precursor of the Enlightenment?,” Alif: Journal of Comparative Poetics 16 (1996): 6.

2. Al-Ghazali's Tahafut al-Falasifah [Incoherence of the philosophers], trans. Sabih Ahmad Kamali (Lahore, Pakistan: Pakistan Philosophical Congress, 1963), 249. Here al-Ghazali also rebukes the Muʿtazila, whose parallels to the philosophers he points out, as "innovators," or the proponents of bid'a. But he doesn't go as far as condemning the "innovators" for "infidelity," while reminding that some Muslims do that as well.

3. Abū-Ḥāmid Muḥammad Ibn-Muḥammad al-Ġazzālī, Imām al-Ghazālī's Deliverance from Error and the Beginning of Guidance, trans. W. Montgomery Watt (Kuala Lumpur, Malaysia: Islamic Book Trust, 2005), 30.

4. The first quote is from İhsan Süreyya Sırma, Müslümanların Tarihi [History of Muslims] (İstanbul: Beyan Yayınları, 2016), 4:49; the second quote is from a 2017 textbook used in Morocco, taken from Souleymane Bachir Diagne, Open to Reason: Muslim Philosophers in Conversation with the Western Tradition, trans. Jonathan Adjemian (New York: Columbia University Press, 2018), 102.

5. Yohanan Friedmann and Christoph Markschies, eds., Rationalization in Religions: Judaism, Christianity and Islam (Berlin: Walter de Gruyter GmbH, December 17, 2018), 217.

6. George N. Atiyeh, “Ibn Masarra, Muhammad ibn ‘Abd Allah,” Routledge Encyclopedia of Philosophy, 1998, https://www.rep.routledge.com/articles/biographical/ibn-masarramuhammad-ibn-abd-allah-883-931/v-1.

7. Friedmann and Markschies, Rationalization in Religions, 217.

8. The argument that decentralization in Muslim Spain helped the philosophers is from Amira K. Bennison, a historian of the Middle East at the University of Cambridge. See BBC, In Our Time, “Averroes,” https://www.bbc.co.uk/programmes/p0038x79.

9. The quote from Alain de Libera is taken from Nidhal Guessoum, Islam’s Quantum Question: Reconciling Muslim Tradition and Modern Science (London: I. B.Tauris, 2010), xiii.

10. Both the definition of Ibn Tufayl’s role in the court of Caliph Abu Yusuf Ya’qub al-Mansur and the quote from Ibn Rushd are from Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman, History of Islamic Philosophy (New York: Routledge, 1996), 313–14.

11. Qur’an, 88:17–18.

12. The quotes are from George Hourani, trans., Decisive Treatise Determining the Nature of the Connection Between Religion and Philosophy (London:

Luzac and Co., 1961), 1, 2.

13. Ibid., 4.

14. Qur'an, 3:7.

15. The Philosophy and Theology of Averroes, trans., from Arabic, Mohammad Jamil-Ub-Behman Barod (Baroda: Manibhai Mathurbhal Gupta, 1921), 119.

16. Hourani, Decisive Treatise, 12.

17. Ovamir Anjum, Politics, Law, and Community in Islamic Thought (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), 163.

18. Ibn Rushd pointed to verses such as 11:7, 41:11, and 65:48, which imply that objects such as a "throne," "water," and "smoke" existed before the formation of the world.

19. Ibn Rushd quote is from: Matteo Di Giovanni, "Averroes, Philosopher of Islam," Interpreting Averroes: Critical Essays, eds. Peter Adamson, Matteo Di Giovanni (Cambridge: Cambridge University Press, 2018), 25.

20. Simon Van Den Bergh, trans., Averroes' Tahafut al-Tahafut, The Incoherence of the Incoherence (Oxford: Ejw Gibb Memorial Trust, 2008), 416.

21. Ibid, 423.

22. Matteo Di Giovanni, "Averroes: Philosopher of Islam," in Interpreting

Averroes: Critical Essays (Cambridge: Cambridge University Press, 2018), 16.

23. Ibid.

24. Özgür Koca, Islam, Causality, and Freedom, (Cambridge: Cambridge University Press, 2020), 87.

25. Ibrahim Kalın, “Will, Necessity and Creation as Monistic Theophany in the Islamic Philosophical Tradition,” in Creation and the God of Abraham, eds. David B. Burrell, Carlo Cogliati, Janet M. Soskice, and William R. Stoeger (New York: Cambridge University Press, 2010), 116.

26. Ibid.

27. See Ibn Rushd, The Distinguished Jurist’s Primer trans. Imran Ahsan Khan Nyazee (Reading, UK: Garnet Publishing, 2000.) 1:465.

28. One example is R. Brunschvig, “Averroes juriste,” in Etudes d ‘orientalisme dediees a la memoire de Levi–Proverycal (Paris: G. P. Maisonneuve & Larose, 1962), 1:35–68. See more on this in George Hourani, Reason and Tradition in Islamic Ethics (New York: Cambridge University Press, 1985.), 268–69.

29. Hourani, Reason and Tradition, 268.

30. Averroes in Paraph. Rhetoric II. 84–5 (§§I.10.5–6); Feriel Bouhafa, "Averroes' Corrective Philosophy of Law," in Interpreting Averroes: Critical Essays, eds. Peter Adamson and Matteo Di Giovanni (Cambridge: Cambridge University Press, 2019), 72–73.

31. This is a paraphrase of Ibn Rushd's views by George Hourani, Reason and Tradition, 264.

32. Averroes, Paraph. Rhetoric II.113 (§I1.13.2), in Bouhafa, "Averroes' Corrective Philosophy of Law," 73.

33. Averroes, Paraph. Rhetoric II.117 (§1.13.10), in ibid., 75.

34. Also see Karen Taliaferro, "Ibn Rushd and Natural Law: Mediating Human and Divine Law," Journal of Islamic Studies (Oxford University Press), September 22, 2016, 11–24. Taliaferro here also shows the parallelism between the Muʿtazila and Ibn Rushd in their common belief in "unwritten law."

35. The quotes are from Rushd, The Distinguished Jurist's Primer, 464, 458, 460, 457.

36. See chapter 10. Also see Asma Afsaruddin, Striving in the Path of God: Jihad and Martyrdom in Islamic Thought (New York: Oxford University

Press, 2013.)

37. This quote from Ibn Rushd survived only in Hebrew, whose translation was offered by Noah Feldman in his PhD thesis: "Reading the Nicomachean Ethics with Ibn Rushd," Faculty of Oriental Studies, Oxford University, 1994, 238. With special thanks to Dr. Feldman and his assistant Shannon Whalen–Lipko for access to this text. The quote is also in Bouhafa, "Averroes' Corrective Philosophy of Law," 76.

38. In this passage, to whom Ibn Rushd refers by the term "the legislator" has been a matter of discussion. The full phrase reads, "this is ignorance on their part of the intention of the legislator, may God watch over him." This seems to suggest that the legislator isn't God himself, as a Muslim would typically assume when talking about the Sharia. But Ibn Rushd might have Prophet Muhammad in mind, whose hadiths make up an important source of the jihad doctrine, as well as the Muslim jurists who interpret Sharia to develop fiqh, or jurisprudence.

39. Anver M. Emon, "Natural Law and Natural Rights in Islamic Law," Journal of Law and Religion (Cambridge: Cambridge University Press) 20, no. 2 (2004–2005): 361.

40. See Bouhafa, "Averroes' Corrective Philosophy of Law," 78.

41. See Alan Verskin, Islamic Law and the Crisis of the Reconquista: The Debate on the Status of Muslim Communities in Christendom (Leiden: Brill, 2015), 97–98. Verskin notes that while many Malikis believed "the property, children, and wives of Muslims living in the abode of war may all be taken as booty," Ibn Rushd, along with Ibn al-Arabi, opposed this view, which sanctioned "the actions of the powerful ... without regard to the demands of justice" (p. 97).

42. Hourani, Reason and Tradition, 264.

43. Noah Feldman, "Reading the Nicomachean Ethics with Ibn Rushd," 257. Feldman suggests that Hourani read too much pacifism and rational departure from the Sharia into Ibn Rushd's remarks on the matter (pp. 255–56). According to Feldman, Ibn Rushd did not "overturn positive law," i.e., the Sharia, but argued that "positive law provides space for authorized rectification." (ibid., 256).

44. Al-Ghazali, Revival of the Religious Sciences [Ihya Ulum ad-Din], trans. Mohammad Mahdi al-Sharif, (Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyah, 2011), 2:94.

45. The Stanford Encyclopedia of Philosophy, "Feminist History of Philosophy,"

substantive revision, Monday, March 9, 2015,

https://plato.stanford.edu/entries/feminism-femhist/.

46. See Nicholas D. Smith. "Plato and Aristotle on the Nature of Women," Journal of the History of Philosophy 21, no. 4 (1983), 467–78.

47. Erwin I. J. Rosenthal, Political Thought in Mediaeval Islam: An Introductory Outline (Cambridge: Cambridge University Press, 1962), 191.

48. Ibid.

49. For a commentary on Ibn Rushd's views on these themes in his Bidayat, see Catarina Belo, "Some Considerations on Averroes' Views Regarding Women and Their Role in Society," Journal of Islamic Studies 20, no. 1 (January 2009): 13–17.

50. Ibid., 20.

51. The notion that women are "deficient in intelligence and religion" comes from a hadith: Sahih al-Bukhari, vol.2, bk. 24, hadith 541.

52. Rabbi Sacks gives this quote from Loewe's book: Maharal, Be'er haGolah (Jerusalem: 1972), 150–51. I have not been able to trace the same quote in the known works of Ibn Rushd; but it is quite possible that it is a saying of his that has survived in the Hebrew tradition. See Jonathan Sacks, Not in

God's Name: Confronting Religious Violence (New York: Schocken Books, 2015), 234–35.

53. Jonathan Sacks, Not in God's Name, 235.

54. Ibid., 236.

55. Paul Kurtz, "Intellectual Freedom, Rationality, and Enlightenment: The Contributions of Averroes," in M. Wahbah and M. Abousenna (eds.), Averroes and the Enlightenment (Amherst, NY: Promethius Books, 1996), 32.

56. See David Sorkin, The Religious Enlightenment: Protestants, Jews, and Catholics from London to Vienna (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2011).

57. Charles Butterworth, "Averroës and the Rational Legacy in the East and the West," Alif: Journal of Comparative Poetics 16 (1996): 15.

58. Erwin I. J. Rosenthal, "The Place of Politics in the Philosophy of Ibn Rushd," Bulletin of the School of Oriental and African Studies (University of London) 15, no. 2 (1953): 254.

59. On the Ashʿari beliefs of Ibn Rushd's opponents in Al-Andulus, see Delfina Serrano Ruano, "Explicit Cruelty, Implicit Compassion: Judaism, Forced

Conversions and the Genealogy of the Banū Rushd," Journal of Medieval Iberian Studies 2, no. 2 (2010): 223.

60. Ibid., 222, 224.

61. See Maribel Fierro, "Ibn Rushd's (Averroes) 'Disgrace' and His Relation with the Almohads," in Islamic Philosophy from the 12th to the 14th Century, ed. Abdelkader Al Ghouz (Göttingen, Germany: V&R Unipress, 2018), 84–85.

62. The original quote is from a book from the early fourteenth century, Imam al-Dhahabi, Siyar A'laam an-Nubala [The lives of noble figures] (Lebanon: Mu'assassat al-Risalah, 2014 repr.) 21:307. The English-language quote is from https://islamqa.info/en/answers/130484/some-criticisms-of-the-beliefof-ibn-rushd-averroes.

63. One key misunderstanding of the Christian Averroists was their notion of "double truth," that there are two kinds of truth—religious and philosophical. What Ibn Rushd argued, however, was a vision of single truth, which can be accessed both by religion and philosophy in their own ways.

64. Arthur Herman, The Cave and the Light: Plato Versus Aristotle, and the Struggle for the Soul of Western Civilization (New York: Random House, 2013), 252–53.

65. Peter Leuprecht, Reason, Justice and Dignity: A Journey to Some Unexplored Sources of Human Rights (Leiden: Martinus Nijhoff Publishers, 2012), 50.

66. Oliver Leaman, An Introduction to Classical Islamic Philosophy (Cambridge: Cambridge University Press, 2004) 30.

67. H. Chad Hillier, "Ibn Rushd (Averroes) (1126–1198)," The Internet Encyclopedia of Philosophy, https://www.iep.utm.edu/ibnrushd/.

68. Oliver Leaman, Averroes and His Philosophy (Richmond, UK: Curzon Press, 1988), xv.

69. See Mourad Laabdi, "The Other Averroes: Revealed Law and the Craft of Juristic Disagreement" (PhD thesis, Department for the Study of Religion, University of Toronto, 2017), 179–83.

70. The term is used by Fazlur Rahman in his Islam and Modernity: The Transformation of an Intellectual Tradition (Chicago: University of Chicago Press, 1982), 158.

71. According to Rosenthal, Ibn Rushd "resembles Maimonides among the Jews." Erwin I. J. Rosenthal, "The Place of Politics in the Philosophy of Ibn Rushd," Bulletin of the School of Oriental and African Studies (University of

London) 15, no. 2 (1953): 262.

72. Moses Maimonides, The Guide for the Perplexed, trans. M. Friedlander (New York: E. P. Dutton, 1904), 108.

73. Ibid.

74. See Sabine Schmidtke, “Muʿtazilism in Islam and Judaism: Why Did Jewish Thinkers in the Tenth Century Start to Adopt Rationalist Doctrines?” IAS The Institute Letter, Fall 2017, 8–9.

75. See Jonathan Jacobson, Law, Reason, and Morality, in Medieval Jewish Philosophy: Sadia Gaon, Bahya ibn Pakuda, and Moses Maimonides (NewYork: Oxford University Press, 2010), 111, 152.

76. Heinrich Graetz, History of the Jews (Philadelphia Jewish Publication Society of America, 1894), 3:542.

77. See Adrian Sackson, “From Moses to Moses: Anthropomorphism and Divine Incorporeality in Maimonides’s Guide and Mendelssohn’s Bi’ur,” Harvard Theological Review 112, no. 2 (April 2019): 209–34.

78. Raphael Patai, The Jewish Mind (Detroit: Wayne State University Press, 1996) 272.

79. For a discussion on how being a minority gave Jews the predisposition to

think unconventionally, thus creatively, see Norman Lebrecht, Genius & Anxiety: How Jews Changed the World, 1847–1947 (New York: Scribner Books, 2019).

80. Among them was the Egyptian Islamist thinker al-Jundi, who depicted modernity and Enlightenment as a "Jewish idea," and their impact on the Muslim world a "Jewish conspiracy." Quoted in Bassam Tibi, Islam's Predicament with Modernity (New York: Routledge, 2009), 237.

CHAPTER 9: WHY WE LOST REASON, REALLY

1. Al-Kawakibi, The Character of Despotism, 50–51, quoted in Arab Human Development Report 2003, (Amman, Jordan: United Nations Publications, 2003), 120.

2. "The Islamist Spring and the West's Decline: An Interview with Robert R. Reilly," European Conservative, Winter 2013. Also published in Catholic World Report, September 4, 2013, https://www.catholicworldreport.com/2013/09/04/the-islamist-spring-andthe-wests-decline/.

3. Qur'an, 2:30, 35:39, 38:26.

4. Qur'an, 2:34, 7:11, 15:29, 17:61, 18:50, 20:116, and 33:72.

5. For more on the mihna, see Mustafa Akyol, Islam Without Extremes (New York: W. W. Norton, 2011), 107–10.

6. "Createdness of the Qur'an," Encyclopedia of the Qur'an (Leiden: Brill, 2001), 1:469.

7. Bahjat Kami1 al-Tikriti, "The Religious Policy of al-Mutawakkil" (master's thesis, McGill University, 1969), 50–51.

8. Ibid., 51.

9. George Makdisi, Ibn 'Aqil: Religion and Culture in Classical Islam, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997), 8.

10. Ibid.

11. Ibid., 9.

12. Ibn al-Jawzi, Al-Muntazam fi ta'rikh al-muluk wa al-umam (Beirut: Dar alkutub al-ilmiyya, 1992), 15:125–26, quoted in Eric J. Hanne, Putting the Caliph in His Place: Power, Authority, and the Late Abbasid Caliphate (Madison, NJ: Fairleigh Dickinson University Press, 2007), 70.

13. Ziauddin Sardar, Islam Beyond the Violent Jihadis: An Optimistic Muslim Speaks (London: Biteback Publishing), 2016.

14. Makdisi, Ibn 'Aqil, 15.

15. Omid Safi, Politics and Knowledge in Premodern Islam: Negotiating

Ideology and Religious Inquiry (Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 2006), xxv.

16. For the collapse of "theology" into "creed" under the "Sunni unity" of Mamluks, see J. Halverson, Theology and Creed in Sunni Islam (New York: Palgrave Macmillan; 2010), 53–54.

17. Ibid., 53.

18. Al-Maqrīzī, Al-Khiṭaṭ, 2:343, quoted here from Yasir Qadhi, "Reconciling Reason and Revelation in the Writings of Ibn Taymiyya (d. 728/1328)" (PhD diss., Yale University, 2013), 75.

19. Margaretha T. Heemskerk, Suffering in the Mu'tazilite Theology: 'Abd al-J abbār's Teaching on Pain and Divine Justice (Leiden: Brill, 2000), 69

9

20. The Fatwas of Ibn al-Salāh, 34–35, cited in Mustafa Abd al-Rāziq, Tamhīd li-Tārīkh al-Falsafa al-Islāmiyya, 3rd ed. (Cairo: Maktabat al-Nahdha alMisriyya, 1966), 85–86. Quoted here from: Nasr Hamid Abu Zayd, Critique of Religious Discourse, trans. Jonathan Wright (New Haven: Yale University Press, 2018], 83–84.

21. On this topographic factor, see my book Islam without Extremes (New York: W. W. Norton, 2011) pp. 133–134.

22. Patricia Crone, "Ninth-Century Muslim Anarchists," Past and Present (Oxford University Press) 167 (May 2000), 1.

23. Ibid.

24. Ibid., 5.

25. Ibid., 13.

26. Ibid., 22.

27. Ibid., 18.

28. Ibid., 17.

29. Ibid., 15. For an Islamic view on Muʿtazila "anarchists," also see Yahya Alshamy, "Islam and State-Skepticism," Libertarianism.org, Sep 21, 2020, https://www.libertarianism.org/articles/islam-and-state-skepticism.

30. Averroes on Plato's Republic, trans., with intro. and notes, Ralph Lerner (Ithaca and London: Cornell University Press, 1974), 4.

31. See Muhammad Ali Khalidi, "Al-Farabi on the Democratic City," British Journal for the History of Philosophy 11, no. 3 (2003): 379–94. Khalidi carefully shows that "Farabi departs significantly from Plato, according the democratic city a superior standing and casting it in a more positive light" (p. 379). For a summary of Farabi's argument on the democratic city, also see

Franz Rosenthal, Man Versus Society in Medieval Islam, ed. Dimitri Gutas (Leiden: Brill, 2015), 112.

32. Anthony Robert Booth, Islamic Philosophy and the Ethics of Belief (London: Palgrave Macmillan, 2016), 81. Booth only adds that Farabi's political theory is "a kind of liberalism that resembles something more like anarchism." "Libertarianism" may be the right word.

33. Anthony Black, The History of Islamic Political Thought (Edinburgh: Edingurgh University Press, 2011), 75.

34. Ibid.

35. Maribel Fierro, "Ibn Rushd's (Averroes) 'Disgrace' and his Relation with the Almohads," in Islamic Philosophy from the 12th to the 14th Century, ed. Abdelkader Al Ghouz Göttingen, Germany: V&R Unipress, 2018), 87.

36. Charles Butterworth, "Political Teachings of Averroes," Arabic Sciences and Philosophy, Volume 2 Issue 2, 1992],192, 198.

37. Al-Jabiri makes that argument. See Fierro, "Ibn Rushd's (Averroes) 'Disgrace,'" 87.

38. Ibn Rushd's commentary on Plato's Republic, 133–34:97, in Hazem Y. Salem, "Islamic Political Thought: Reviving a Rationalist Tradition" (PhD

diss., University of Denver, 2013), 160.

39. Hazem Y. Salem, "Islamic Political Thought: Reviving a Rationalist Tradition", 162.

40. It was none other than Abd al-Raziq who had this observation: "It is quite noticeable in the history of scientific movement of Muslims that the chance of political science among them was the worst compared to other sciences." Souad T. Ali, A Religion, Not a State (Salt Lake City: University of Utah Press, 2009), 75.

41. Rosenthal, Man Versus Society in Medieval Islam, 112.

42. Robert Irwin, Ibn Khaldun: An Intellectual Biography (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2018), xi.

43. Ibn Khaldun, The Muqaddimah: An Introduction to History, trans. Franz Rosenthal, (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1958) 2:92. For "forced labor" and "forced sales and purchases," see 2: 108–109.

44. Ibid., 89.

45. Irwin, Ibn Khaldun, 151.

46. Abdul Azim Islahi, "Al-Asadi and His Work al-Taysir: A Study of His Socio-economic Ideas" (Jeddah, Saudi Arabia: Islamic Economics Institute,

King Abdulaziz University, April, 14, 2016).

47. Trans. and quoted in Fatih ErmiŞ, A History of Ottoman Economic Thought: Developments Before the Nineteenth Century (New York: Routledge, 2014), 57.

48. Ibid., 59.

49. The term "proto-quasi-socialist Ottoman system" has been coined by Turkish historian Murat Çızakça, an expert on Islam's economic heritage, who thinks that the Ottomans abandoned the more market-oriented traditions of that heritage only to their detriment. See Murat Çızakça, "Long Term Causes of Decline of the Ottoman/Islamic Economies" (paper submitted at the Settimana di Studi, "Religion and Religious Institutions in European Economy, 1000–1800," 2011), 20. Also see Murat Çızakça, Islamic Capitalism and Finance: Origins, Evolution and the Future (Cheltenham, UK: Edward Elgar, 2011). Another Turkish scholar, Ahmed Güner Sayar, adds that until the nineteenth century, Ottoman economic thought "limited the economic activity of the individual," to whom it rather advised zühd, or ascetism. Osmanlı İktisat DüŞüncesinin ÇağdaŞlaŞması [The Modernization of Ottoman Economic Thought] (Istanbul: Otuken, 2009), 11.

50. Irwin, Ibn Khaldun, 162.

51. Ibid., 106.

52. Fazlur Rahman quotes this incident, from Abduh's al-A'mal al Kâmila (3:117) in his Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition, 64.

53. Arthur Laffer himself notes his debt to Ibn Khaldun in "The Laffer Curve: Past, Present, and Future," June 1, 2004, https://www.heritage.org/taxes/report/the-laffer-curve-past-present-andfuture.

54. Robert D. McFadden, "Reagan Cites Islamic Scholar," New York Times, October 2, 1981; Ronald Reagan, "There They Go Again," New York Times, February 18, 1993. The quote here is from the latter article.

55. Ibn Hajar, Fath al-bari (Dar al-Maʿrifa, 1379), 13: 208; quoted here from Ovamir Anjum, Politics, Law, and Community in Islamic Thought: The Taymiyyan Moment (New York: Cambridge University Press, 2012), pp. 138–139.

56. Qur'an 4:59.

57. See Asma Afsaruddin, Contemporary Issues in Islam (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015), 29–38.

58. The hadith is quoted by al-Mawardi: Al-Mawardi, The Ordinances of Government, trans. Wafaa H. Wahba (Reading, UK: Garnet Publishing, 1996), 3.

59. Montgomery Watt, The Formative Period of Islamic Thought (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1973), 292. For another, similar, translation, see Imaam Ahmed ibn Hanbal, Foundation of the Sunnah: By the Revered Imaam, the Scholar, the Teacher, the Reviver of the Sunnah, the Subduer of Innovations, (Al-maktabah As-Salafiyyah Publications, 1997) Here, on p. 45, the statement reads: "We do not set out [in revolt] against the Rulers with the sword, even if they are unjust and oppressive."

60. This is a Muʿtazila text from the ninth century and it refers to ashab alhadith, of the hadith followers, which was a reference to Hanbalites and also Ashʿarites. Patricia Crone, God's Rule: Government and Islam: Six Centuries of Medieval Islamic Political Thought (New York: Columbia University Press, 2005), 137.

61. al-Hakim al-Jishumi, Sharh: Uyun al-Masail, ms. Leiden, Or. 2,584–B, quoted in Michael Cook, Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought Cambridge: (Cambridge University Press, 2004), 224.

62. Antony Black, The History of Islamic Political Thought: From the Prophet

to the Present (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011), 29.

63. Antony Black, The History of Islamic Political Thought, 89.

64. Ovamir Anjum, Politics, Law, and Community in Islamic Thought: The Taymiyyan Moment (New York: Cambridge University Press, 2012), 132.

65. Ibid., 168.

66. Ibid., 131. It is worth noting that Anjum himself is a modern-day student of Ibn Taymiyya, who, in Anjum's words, took a "middle position" between Muʿtazila intellectualism and Ashʿarite voluntarism (p. 207).

67. Ali Mabrook, "The Ashʿarite Dogma: the Root of the Arab/Muslim Absolutism," Al-Jami'ah 46, no. 1 (2008): 16.

68. Soud T. Ali, A Religion, Not a State: Ali Abd al-Raziq's Islamic Justification of Political Secularism (Salt Lake City: Utah University Press, 2009), 74.

69. See more on this in Akyol, Islam Without Extremes, 67–70.

70. See Gerhard Bowering, Islamic Political Thought: An Introduction (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2015), 81.

71. Al-Ghazali quotes the hadith, from Al-Hakim and At-Tirmidhi, his Revival of the Religious Sciences [Ihya Ulum Ad-Din], trans. Mohammad Mahdi alSharif, (Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyah, 2011), 2:545.

72. Ibid.

73. Ahmet Kuru, Islam, Authoritarianism, and Underdevelopment: A Global and Historical Comparison (Cambridge: Cambridge University Press, 2019).

74. Malcolm H. Kerr, Islamic Reform: The Political Theories of Muhammad Abduh and Rashid Rida (Los Angeles: Universtity of California Press, 1966), 108.

75. Saudi Government & People: What Others Do Not Know (Riyadh: Center for Global Thought on Saudi Arabia, 2013), 124–25. Emphasis added.

76. Ibid., 128.

77. This was an observation by Richard Burton, who was the British consul in Aleppo from 1869 to 1871. Quoted in Robert Carver, "The Great Divide," History Today 69, no. 8 (August 2019).

78. Turkish theologian İlhami Güler makes this argument in Allah'ın Ahlakiliği Sorunu [The problem of God's moralness] (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 77–79.

79. Al-Ashʿarī, al-Luma', 73, quoted in Mona Siddiqui, The Good Muslim: Reflections on Classical Islamic Law and Theology (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), p. 131. Emphasis added.

80. Habib Ahmad Mashhur al-Haddad, Key to the Garden, trans. Mostafa alBadawi (Beirut: Starlatch Press, 1997), 43. Emphasis added. It is worth

noting that al-Haddad immediately added the verse "Your Lord is never unjust to His servants." But from this he understood that whatever God does is just; not that He does whatever is just.

81. Moses Maimonides, The Guide for the Perplexed, trans. M. Friedlander (New York: Dover Publications, 1956), 128.

82. Ibid.

83. Derk Pereboom, "Theological Determinism and the Relationship with God," in Free Will and Classical Theism, ed. Hugh J. McCann (New York: Oxford University Press, 2017), 201–2.

CHAPTER 10: BACK TO MECCA

1. Fazlur Rahman, Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition (Chicago: University of Chicago Press, 1982), 141.

2. Qur'an, 111:1–5. It should be noted that "Abu Lahab," which means "Father of Fire," is not a proper name but a nickname for Abd al-'Uzzā ibn Abd alMuttalib. One narration is that the man was called "Father of Fire" by his own father, because of his beauty and charm due to his red ("inflamed") cheeks. Another theory is that he was called "Father of Fire," by the Qur'an itself, for he was condemned to hell fire.

3. See Fahruddin er-Razi, Tefsir-i Kebir (Ankara: Huzur Yayınevi, 2002), 23:538–39.

4. Osman Aydınlı, "İlk Mu'tezile'nin Özgür İrade Söylemi: Amr B. Ubeyd ve Kader AnlayıŞı" [The narrative of freewill in early Muʿtazila: Amr b. Ubayd and his notion of fate], Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2002, 136–38. Montgomery Watt also mentions Ibn Ubayd's argument in The Formative Period of Islamic Thought (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1973), 108.

5. Qur'an, 85:22.

6. Qur'an, 43:4. The same term is also used in 13:39.

7. It is notable that the Qur'an says it was revealed "of the book." (35:31). For a detailed study of this issue, see Daniel A. Madigan, The Qur'an's SelfImage: Writing and Authority in Islam's Scripture (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2001). Madigan shows that by the term kitab, or "book," the Qur'an actually refers not to the mushaf (the Qur'an between the covers), but the divine wisdom and will, which is the source of both the Qur'an as well as former revelations. The distinction between the Qur'an and "the Book" was also highlighted by Muhammad Shahrur. See his The Essential Muhammad Shahrur: The Qur'an, Morality and Critical Reason, trans., ed.,

and intro. Andreas Christmann (Leiden: Brill, 2009), 120–50. Shahrur argued that while parts of the Qur'an are "not subject to occasions of revelation," other parts "[respond] to change and alterations in nature and [record] human history reflecting its peculiar fluctuations and unpredictable movements" (p. 142).

8. Qur'an, 9:1.

9. "Esbab," İslam Ansiklopedisi (Istanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1995), 11:360.

10. See Barbara Stowasser, "The Qur'an and Its Meaning," Arab Studies Journal 3, no. 1 (Spring 1995): 5. It is also quite interesting that the word sabab, plural asbab, can mean both "occasion" or "cause," which point to two different ways of understanding both the nature of Qur'an and that of the universe.

11. See Mohammad Fadel, "Is Historicism a Viable Strategy for Islamic Law Reform?," Islamic Law and Society (Leiden: Brill) 18 (2011): 147. Fadels add that "a minority of scholars" disputed this generalization of words, whereas the majority upheld it.

12. This is a definition by Egyptian jurist Muhammad Said Ashmawi, professor

of Islamic and comparative law at the University of Cairo. Wael Hallaq, A History of Islamic Legal Theories, (Cambridge: Cambridge University Press, 1997) 230.

13. See Watt, Formative Period, 179.

14. Qur'an, 5:97, 9:5, 9:36–37.

15. Qur'an, 2:194.

16. Qur'an, 24:58.

17. Qur'an, 4:3, 4:24, 4:36, 24:33, 24:58, 30:28.

18. Qur'an, 4:36, 24:33.

19. Qur'an, 24:33, 90:13. For a more detailed explanation of the major improvement Islam brought to the reality of seventh-century slavery, see Ibn Ashur, Treatise on Maqasid al-Shariah, trans. Mohamed El-Tahir El-Mesawi (King's Lynn, UK: International Institute of Islamic Thought, 2006), 156–60.

20. Asma Barlas and David Raeburn Finn, Believing Women in Islam: A Brief Introduction (Austin: University of Texas Press, 2019), 12.

21. Qur'an, 2:231–32, 65:1, 6.

22. See Adis Duderija, "A Case Study of Patriarchy and Slavery: The Hermeneutical Importance of Qurʾānic Assumptions in the Development of a

Values-Based and Purposive Oriented Qurʾān-sunna Hermeneutic," Journal of Women of the Middle East and the Islamic World 11 (2013): 58–87. Also see Asma Lamrabet, Women and Men in the Qur'an trans. Muneera SalemMurdock, (Cham, Switzerland: Palgrave Macmillan, 2018), 90–91, 96.

23. Lamrabet, Women and Men in the Qur'an, 102.

24. The verse is 4:34. For the discussions on whether it is descriptive or prescriptive, see Aysha A. Hidayatullah, Feminist Edges of the Qur'an (New York: Oxford University Press, 2014), 70–74.

25. Qur'an, 2:229, 230.

26. Qur'an, 2:228–35, 65:1–7.

27. Jami at Tirmidhi, book on divorce and Li'an, chap. 16, here taken from the English edition trans. Abu Khaliyl and ed. Hafiz Abu Tahir Zubair Ali Zai (Riyadh: Darussalam, 2007), 2:561.

28. Qur'an, 2:229.

29. The description, "keep [a woman] hanging," is from Khaled Abou El Fadl, Reasoning with God: Reclaiming Shari'ah in the Modern Age (Lanham, MD: Rowman and Littlefield), 385.

30. Yvonne Yazbeck Haddad and Barbara Freyer Stowasser, Islamic Law and the Challenges of Modernity (Walnut Creek, CA: Altamira Press, 2004), 163–64.

To their credit, Hanbalis have been the only Sunni school that has categorically disallowed tahlil marriages.

31. For an example, see the Turkish novel Hülle ve Töre by İsmail Polat (İstanbul: Kora Yayın, 2012). Hülle is the Turkish word for “tahlil marriage.”

32. Athar Ahmad, “The Women Who Sleep with a Stranger to Save Their Marriage,” BBC Asian Network, April 5, 2017. https://www.bbc.com/news/uk-39480846.

33. “What Is ‘Triple Talaq’ or Instant Divorce?,” AlJazeera.com, August 22, 2017. https://www.aljazeera.com/indepth/features/2017/05/tripple-talaqtriple-divorce-170511160557346.html.

34. See Fazlur Rahman, Islam and Modernity, 5–7.

35. Qur’an, 58:1.

36. Qur’an, 58:2–4.

37. Nasr Abû Zayd, Rethinking the Qur’ân: Towards a Humanistic Hermeneutics, Kindle ed. (Utrecht: Humanistics University Press, 2004).

38. Qur’an, 5:101.

39. Qur’an, 16:103.

40. Qur’an, 109:1–6. Emphasis added.

41. Qur’an, 18:29. Emphasis added.

42. See Qur'an, 2:119, 7:188, 11:12, 13:17, 15:89, 22:49, 26:115, 27:92, 28:46, 29:50, 33:45, 34:28, 35:23, 35:24, 38:65, 37:80, 41:4, 46:9, 48:8, 50:2, 53:56, 67:26, 79:85.

43. Qur'an, 6:104. Emphasis added.

44. Qur'an, 10:99.

45. Quran, 6:35.

46. Qur'an, 6:107.

47. For an example, see Hayrettin Karaman, "Sol Yanağını mı Çevireceksin?" [Will you turn the left cheek?], Yeni Şafak, October 12, 2012.

48. Qur'an, 41:34.

49. See Gabriel Said Reynolds, The Emergence of Islam: Classical Traditions in Contemporary Perspective (Minneapolis: Fortress Press, 2012), 22–23. "The issue," Reynolds says, based on Quraysh's accounts, "was not Meccan trade but Meccan pride."

50. Qur'an, 53:19–23.

51. Ibn Kathir, Stories of the Prophets: From Adam to Muhammad, trans. Sayed Gad, Tamir Abu As-Su'ood, and Muhammad A. M. Abu Sheishaa (Cairo, Egypt: Dar Al-Manarah, 2001), 373.

52. Al-Ghazali, too, makes the same point when he says pagans of Mecca were enraged against the Prophet for "disgracing their gods and abusing their religion." Revival of the Religious Sciences, 2:585.

53. Narrated by al-Ghazali in ibid.

54. Qur'an, 22:39–40.

55. "Ghazw," The Encyclopedia of Islam (Leiden: Brill, 1991), 2:1055.

56. Fred Donner argues that from all the battles of Prophet Muhammad, one cannot infer an intention of conquest beyond Arabia, but one can certainly map out a strategy for survival. Donner, The Early Islamic Conquests (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2014), 102.

57. Qur'an, 9:5, 8:12.

58. Montgomery Watt, Muhammad in Medina (Oxford: Oxford University Press, 1956), 223. The clause also includes the sentence, "The Jews of Banu Awf are a community (ummah) along with the believers," where the term ummah signifies a multireligious political community, not just the Muslim community.

59. The historical accuracy of the reports about the massacre of the men of Banu Qurayza has been disputed by some modern Muslim authors. See my Islam

Without Extremes (New York: W. W. Norton, 2011), 57–58.

60. Qur’an, 5:64.

61. That prominent member was Ka’b ibn al-Ashraf, who is also addressed in chapter 11. For his connection with Mecca, see Uri Rubin, “The Assassination of Ka’b b. al-Ashraf,” Oriens, no. 32, 1990.

62. “Hamas Covenant 1988,” https://avalon.law.yale.edu/20th_century/hamas.asp.

63. Qur’an, 5:45.

64. Ibid.

65. Qur’an, 5:38, 5:33.

66. Ibn Qutayba, a Muslim historian who died in 889, wrote that it was the Meccan polytheist leader Walid ibn al-Mughira who established the rule of amputation of hands for theft. See Michael Cook, Islam and Its Past: Jahiliyya, Late Antiquity, and the Qur’an, eds. Carol Bakhos and Michael Cook (New York: Oxford University Press, 2017) 235.

67. Qur’an, 7:124, 20:71, 26:49.

68. Muhammad Abid al-Jabiri, Democracy, Human Rights and Law in Islamic Thought (London, UK: I. B. Tauris, 2008), 85.

69. There are reports of short-term captivity in Medina under the Prophet, but only in private houses or the mosque, none of which were formal prisons. See Sean Anthony, "The Domestic Origins of Imprisonment: An Inquiry into an Early Islamic Institution," Journal of the American Oriental Society, October–December 2009, vol. 129, no. 4, 575–580.

70. Franz Rosenthal, Man versus Society in Medieval Islam, ed. Dimitri Gutas (Leiden: Brill, 2015), 57.

71. Qur'an, 8:60.

72. Qur'an, 9:60.

73. Timur Kuran, "Zakat: Islam's Missed Opportunity to Limit Predatory Taxation" (Working Paper No. 284, Economic Research Initiatives at Duke [ERID], Duke University, Durham, NC, April 2019) 11.

74. Suliman Bashear, "On the Origins and Development of the Meaning of Zakāt in Early Islam," Arabica 40, no. 1 (January 1993): 103, 107.

75. Quoted by al-Ghazali in Revival of the Religious Sciences, 2:587.

76. Bashear, "On the Origins and Development of the Meaning of Zakāt," 107.

77. Ibid., 101.

78. Quoted by al-Ghazali in Revival of the Religious Sciences, 2:587.

79. See Taha Jabir Alalwani, Apostasy in Islam: A Historical and Scriptural Analysis, trans. Nancy Roberts (London: International Institute of Islamic Thought, 2011), 99.

80. Even ISIS magazine Dabiq happily quotes some Salafi references to Abu Bakr's campaign as an argument against those who opposed the punishment of sins. "Irja: The Most Dangerous Bidah," Dabiq 8 (March 2015): 45.

81. The description of the "Constantinian revolution" is from Christian C. Sahner, Christian Martyrs Under Islam: Religious Violence and the Making of the Muslim World (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2018), 23.

82. Sherko Kirmanj, "Challenging the Islamist Politicization of Islam: The NonIslamic Origins of Muslim Political Concepts," in Political Islam from Muhammad to Ahmadinejad: Defenders, Defractors, and Definitions, ed. Joseph Morrison Skelly (Santa Barbara, CA: Praeger Security International, 2009), 42.

83. The name of al-Raziq's book was Al-Islam wa 'Usul al-Hukm [Islam and the principles of governance], and its main thesis was that the caliphate is a historical institution, not a requirement of Islam. The phrase "a religion, not a state" is repeatedly used in the book and has become the title of a book

about al-Raziq: Souad Tagelsir Ali, A Religion, Not a State: Ali ‘Abd alRaziq’s Islamic Justification of Political Secularism (Salt Lake City: University of Utah Press, 2009).

84. Sayyid Abul A‘la Mawdudi, Let Us Be Muslims (London: The Islamic Foundation, 1985), 288.

85. Rasim Özdenören, “İslam Kıskançtır” [Islam is jealous], İzlenim vol 28, Dec 1995, 26–28.

86. See Al-Sayyid Abū al-Qāsim al-Mūsawī al-Khūī, The Prolegomena to the Qur’an, trans. with intro. A. Sachedina (New York: Oxford University Press, 1998), 186.

87. Asma Afsaruddin, Contemporary Issues in Islam (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015), 191.

88. Which verses are exactly the “verses of the sword” are disputed, but a commonly acceptable list would include 2:191, 193; 4:89, 91; 8:39; 9:29, 36, 73, 123; and 66:9. Meanwhile, 9:5 has been often seen as the “sword verse” par excellence.

89. Khalid Yahya Blankinship, “Sword Verses,” The Oxford Encyclopedia of the Islamic World, ed. John Esposito (New York: Oxford University Press, 2009), Oxford Islamic Studies Online.

90. Afsaruddin, Contemporary Issues in Islam, 118; Asma Afsaruddin, "Jihād, Gender, and Religious Minorities in the Siyar Literature: the Diachronic View," Studia Islamica 114 (2019): 11.

91. Afsaruddin, Contemporary Issues in Islam, 118–21.

92. Qur'an, 2:106, Sahih international translation. (The Quran: Arabic Text With Corresponding English Meaning, [Jeddah: Saheeh International, 1997]) A parallel verse is 16:101. An alternative explanation to these verses is that the Qur'an itself was "abrogating" earlier scriptures, not that Qur'anic verses were abrogating each other.

93. Afsaruddin, Contemporary Issues in Islam, 191.

94. Thameem Ushama, "The Phenomenon of Al-Naskh: A Brief Overview of the Key Issues," Jurnal Fiqh 3 (2006): 123–24.

95. Roslan Abdul-Rahim, "Demythologizing the Qur'an Rethinking Revelation Through Naskh al-Qur'an," Global Journal Al-Thaqafah 7, no. 2 (December 2017): 60.

96. For the execution of Taha, and the key role played in it by Sudan's Islamist ideologue Hasan al-Turabi, see George Packer, "The Moderate Martyr," New Yorker, September 3, 2006. Also see the article by Abdullahi Ahmed AnNa'im, a student of Taha and an important reformist scholar himself: Na'im,

"The Islamic Law of Apostasy and Its Modern Applicability," Religion 16, no. 3 (1986): 197–224.

97. "Fitna," Encyclopedia of Islam, 2:930–31.

98. The term fitna is translated as "persecution" or "oppression" by Muhammad Marmaduke Pickthall, Abdullah Yusuf Ali, Shakir, Arthur John Arberry, and M. A. S. Abdel Haleem in their well-respected Qur'an translations. Arguably this translation is closer to the meaning of fitna, which comes from the process of exposing metals to fire to shape them, as in "trial by fire." It has several other uses in the Qur'an as "temptation or trial of faith." Cleary, persecution can be a trial, but "disbelief" not. See "Fitna," Encyclopedia of Islam, 2:930.

99. See Asma Afsaruddin, Striving in the Path of God: Jihad and Martyrdom in Islamic Thought (New York: Oxford University Press, 2013), 45–52. Also see Mustafa Öztürk, "Cihad Ayetleri: Tefsir Birikimine, İslam Geleneğine ve Günümüze Yansımaları, [Jihad Verses: Their Reflections on Exegesis, Islamic Tradition and Today]" in İslam Kaynaklarında, Geleneğinde ve Günümüzde Cihad [Jihad in Islamic Sources, Tradition and Today] (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2016), 145–46.

100. Qur'an, Yusuf Ali translation, 9:33, 48:28, and 61:9. (The Holy Qur'an, Hertfordshire, UK: Wordsworth Editions Ltd, 2001).

101. See Pickthall, Shakir, Muhammad Sarwar, and Mohsin Khan translations. (All fully available at http://corpus.quran.com) Similarly, most Turkish translations use the term üstün kılmak, which is "to make superior." The problem was noted by Jamal Badawi, the Egyptian-born Canadian Muslim scholar, who wrote, "a better translation of the original Qur'anic Arabic term li-yuzhirahu is 'to proclaim it,' rather than 'to make it prevail.'" (Jamal Badawi, "Muslim/Non-Muslim Relations," December 3, 2012, The Fiqh Council of North America, http://fiqhcouncil.org/muslim-non-muslimrelations.

102. Mawdudi, Tafhim al-Qur'an, commentary on 9:33. (Leicestershire, UK: Islamic Foundation, 2007) Available online at https://quranx.com/tafsirs/9.33.

CHAPTER 11: FREEDOM MATTERS I: HISBAH

1. Alija Izetbegović, Izetbegović of Bosnia and Herzegovina: Notes from Prison, 1983–1988, (Westport, CT: Praeger, 2002), 50.

2. This a paraphrase of a common narrative. For its examples in Iran, see Reza

Afshari, Human Rights in Iran: The Abuse of Cultural Relativism (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2011), 5–6.

3. "'Gerçek özgürlük: Allah'a kulluk,' [True freedom: Slavery to Allah]" Yeni Şafak, May 19, 2017.

4. Iain Taylor, Pannenberg on the Triune God (London: T&T Clark, 2007), 151.

5. Roger Olson, "The Bonds of Freedom," Christianity Today, October 5, 2012.

6. "What Is Freedom?—Answered by a Zen Master," https://medium.com/@Jos91/what-is-freedom-answered-by-a-zen-mastere82d3a63d24d.

7. See "Inner and Outer Freedom," Cato Unbound: A Journal of Debate, October 2018, https://www.cato-unbound.org/print-issue/2410.

8. F. A. Hayek, The Constitution of Liberty (Chicago: The University of Chicago Press, 1978), 12.

9. Bernard Lewis, What Went Wrong?: Western Impact and Middle Eastern Response (New York: Oxford University Press, 2002), 156.

10. Noah Feldman, "Does Shariah Mean the Rule of Law?," New York Times, March 16, 2008.

11. For the function of Sharia in classical Islam as "rule of law," see my book

Islam Without Extreme, (New York: W. W. Norton, 2011), 67–70.

12. Michael Weiss, “Inside ISIS’s Torture Brigades,” The Daily Beast, November 17, 2015, https://www.thedailybeast.com/inside-isiss-torturebrigades.

13. Ramizah wan Muhammad, “Hisbah in Malaysia: Preventing Vices and Immoralities,” International Journal of Islamic Thoughts 5, no. 2, 62.

14. Al-Mawardi, Al-Ahkam as-Sultaniyyah: The Laws of Islamic Governance (London: Taha Publishers, 1996), 313.

15. Al-Ghazali, Revival of the Religious Sciences (Ihya Ulum Ad-Din]), trans. Mohammad Mahdi al-Sharif, (Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyah, 2011), 2:539.

16. Ibid., 465–66.

17. The verse is 24:27, which reads, “O you who believe! Do not enter houses other than your own, until you have asked permission.” Another verse that limited the zeal for hisbah is 49:12, which reads, “Do not spy on each other.” Al-Ghazali quotes both verses in his discussion of hisbah to establish the principle of the privacy of homes. Revival of the Religious Sciences, 2:555–56.

18. Ibid., 2:556. Slightly reworded for a grammatical correction.

19. For an extensive and meticulous study of the classical heritage on hisbah, see

Michael Cook, Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought (Cambridge: Cambridge University Press, 2011).

20. M. J. Kister, "The Market of the Prophet," The Journal of the Economic and Social History of the Orient 8 (1965): 274.

21. Al-Tabari argues that the first verses of the sura "Mutaffifin" were revealed in the face of such frauding in Medina, which existed in the city before the Prophet came. Ebu Cafer Muhammed ibn Cerir et-Taberi, Taberi Tefsiri, trans. Kerim Aytekin and Hasan Karakaya (Istanbul: Hisar Yayınevi, 1996), 9:33. But other sources think that "Mutaffifin" is a Meccan sura dealing with frauds in Mecca. Both seem possible.

22. R. P. Buckley, "The Muḥtasib," Arabica (Leiden: Brill) 39 (1992): 60.

23. Ibid., 4:183, where Buckley refers to ibn Abd al-Barr.

24. Ibid., 39 (1992): 60.

25. Ibid., 62

26. Ibid., 63.

27. "Hisba," Encyclopedia of Islam (Leiden: Brill, 1986), 3:487–88.

28. B. R. Foster, "Agoranomos and Muhtasib," Journal of the Economic and Social History of the Orient 13 (1970): 128–44.

29. “Hisba,” Encyclopedia of Islam, 3:487.

30. Yassine Essid, Critique of the Origins of Islamic Economic Thought (Leiden: Brill, 1995), 115.

31. Ahmad bin Che Yaacob, “The Development of the Theory of the Institution of Hisbah in Medieval Islam” (Phd thesis, University Of Edinburgh, 1996), 29.

32. The incident is narrated in Sahih Muslim, bk. 17, hadith 4226; Sunan Abu Dawud, bk. 38, hadith 4474; Sunan Ibn Majah, bk. 20, hadith 2571. Yet still, even classical commentators couldn’t agree on whether the Prophet instituted this punishment as a hadd. Ibn Abbas is on the record for saying, “the Prophet did not fix any punishment for wine drinking,” which, according to Hashim Kamali, means that “it is a flexible taʿzir punishment,” rather than a more strict hadd. Mohammad Hashim Kamali, Crime and Punishment in Islamic Law: A Fresh Interpretation (New York: Oxford University Press, 2019), 162. The number of lashes was later fixed as eighty under Caliph Umar. Sahih Muslim, bk. 17, hadith 4231.

33. Asbab al-Nuzul by Ali ibn Ahmad al-Wahidi (Amman, Jordan: Royal Aal alBayt Institute for Islamic Thought, 2008), 72.

34. Ibid., 72–73. The incident about Hamza is narrated also in Sahih al-Bukhari,

vol. 3, bk. 40, no. 563.

35. Qur'an, 5:91.

36. Qur'an, 3:104, Abdullah Yusuf Ali translation. (The Holy Qur'an, Hertfordshire, UK: Wordsworth Editions Ltd, 2001).

37. Cook, Commanding Right, 22–23.

38. Ibid., 22.

39. Ibid., 39.

40. W. Madelung, "Amr be Ma'ruf," Encyclopædia Iranica, ed. Ehsan Yarshater, (London, etc.: Routledge & Kegan Paul, 1985), I/9, 992–95.

41. Al-Tabari makes this point in his exegesis of Qur'an, 9: 112. The quote here is from Cook, Commanding Right, 24. Emphasis in the original.

42. Al-Ghazali, Revival of the Religious Sciences 2:556.

43. Abu Hanifa reasoned that alcoholic beverages other than khamr, or "wine," are forbidden only when they are taken in an intoxicating amount. He described intoxication as the state when "the person loses his rational capacity (aql) altogether; he cannot tell the difference between a small and a large amount, cannot distinguish the earth from the sky, nor a man from a woman." See Hashim Kamali, "Issues over Drinking Wine, in Crime and

Punishment in Islamic Law: A Fresh Interpretation (New York: Oxford University Press, 2019).

44. Al-Ghazali, Revival of the Religious Sciences 2:559.

45. Ibid., 4:556–57.

46. Ibid., 4:558.

47. Mairaj Uddin Syed, "Coercion in Classical Islamic Law and Theology" (PhD diss., Princeton University, 2011), 17–18.

48. ʿAbd al-Jabbār, Mughnī, 11:393. Quoted here from Mairaj Uddin Syed, "Coercion in Classical Islamic Law and Theology," 78, 95.

49. Syed, "Coercion in Classical Islamic Law," 17–18.

50. Patricia Crone notes how "the Muʿtazila argument" for metaphysical freedom has been updated by Islamic modernists such as Ibn Ashur to argue against social coercion in religion. "No Compulsion in Religion: Q. 2:256 in Mediaeval and Modern Interpretation," in The Qurʾānic Pagans and Related Matters (Leiden: Brill, 2016), 374–75.

51. "8 Shiites Say Saudi Religious Police Beat Them," New York Times, August 11, 2007.

52. "Sunni Muslims Banned from Holding Own Eid Prayers in Tehran," The

Guardian, August 31, 2011.

53. Naser Ghobadzadeh, Religious Secularity, A Theological Challenge to the Islamic State (New York: Oxford University Press, 2015), 91–92.

54. “Politician in Iran Says Banning Alcohol Is a ‘Failed Policy,’” Radio Farda, Radio Free Europe/Radio Liberty, April 1, 2019.

55. See Mustafa Akyol, “How Islamism Drives Muslims to Convert,” New York Times, March 25, 2018.

56. H. Montazeri, Hokumat-e Dini va Hughogh-e Ensanha [Religious state and human rights] (Tehran: Saraei, 2008), 142–43, quoted here from Ghobadzadeh, Religious Secularity, 94.

57. Al-Ghazali, Revival of the Religious Sciences, 2:556.

58. Cook, Commanding Right, 214; W. Madelung “Amr be Ma’ruf,” 992–95.

59. Kevin Reinhart, “What We Know About Maʿrūf,” Journal of Islamic Ethics 1 (2017): 60.

60. Ibid., 63

CHAPTER 12: FREEDOM MATTERS II: APOSTASY

1. Chandran Kukathas, The Liberal Archipelago: A Theory of Diversity and

Freedom (Oxford: Oxford University Press, 2003), 96.

2. The al-Qaradawi interview is available on YouTube with English subtitles: https://www.youtube.com/watch?feature=player_detailpage&v=tB9UdXAP82o.

3. Rudolph Peters and Gert J. J. De Vries, “Apostasy in Islam,” Die Welt des Islams (Leiden: Brill), n.s., 17, no. 1–4 (1976–1977): 5.

4. See Qur’an, 2:217, 3:86–87, 90; 4:137; 16:106; 47:25–28.

5. Qur’an, 2:256.

6. This English translation of Qur’an 2:256 is taken from the official website of JAKIM, or the Department of Islamic Advancement of Malaysia, the main official Islamic body of the country. Accessed September 12, 2018, http://www.islam.gov.my/en/e-jakim/e-quran/al-quran-translation.

7. See Jonathan A. C. Brown, “Even If It’s Not True It’s True: Using Unreliable Ḥadiths in Sunni Islam,” Islamic Law and Society 18 (2011): 1–52. For a brief evaluation of classical hadith collections, also see my book, Islam without Extremes (New York, W. W. Norton, 2011), 98–107.

8. Sahih al-Bukhari, vol. 4, bk. 52, no. 260.

9. Ibid., vol. 9, bk. 83, no. 17.

10. Samuel Hosain Lamarti, "The Development of Apostasy and Punishment Law in Islam, 11 AH/632AD–157AH/774AD" (PhD thesis, Glasgow University, 2002),188–89.

11. Sahih al-Bukhari, vol. 9, bk. 89, no. 316. Exegetes differed on what the man exactly meant by saying, "Cancel my pledge." While some argued that it meant canceling the pledge of staying in Medina, others said it meant canceling the pledge to Islam, i.e., apostasy. Nihat Dalgın, "İrtidat ve Cezası," Kur'an Mesajı İlmi AraŞtırmalar Dergisi 10 (Summer 1998): 183–84. There are a few other individuals who also apostatized from Islam during the time of the Prophet, but received no punishment. For a short discussion, see Abdullah Bin Hamid Ali, "Preserving the Freedom for Faith: Reevaluating the Politics of Compulsion," The Review of Faith & International Affairs, vol. 9:2 (2011): 6.

12. Qur'an, 3:72.

13. Qur'an, 3:73. For the use of this verse by Muslim scholars against the ban on apostasy, see Declan O'Sullivan, "The Interpretation of Qur'anic Text to Promote or Negate the Death Penalty for Apostates and Blasphemers," Journal of Qur'anic Studies, Vol. 3, No. 2 (2001), 69–70.

14. Muhammad Shahrur makes this much-overlooked point. See The Essential Muhammad Shahrur: The Qur'an, Morality and Critical Reason, trans., ed., with intro. Andreas Christmann, (Leiden: Brill, 2009), 346–47.

15. Samuel Hosain Lamarti, "The Development of Apostasy and Punishment Law in Islam, 11 AH/632AD—157AH/774AD," PhD Thesis, Glasgow University, 2002, p. 184. For al-Awzai's political views on "obedience to the state" and his anti-Qadari stance, see Abdulhadi Alajmi, "Transcending Legitimacy: Al-Awza'i and His Interaction with the 'Abbasid State" (PhD thesis, Durham University, 2004), 58–62, 195–206, available at Durham ETheses online, http://etheses.dur.ac.uk/1736/.

16. Mohammad Hashim Kamali, Crime and Punishment in Islamic Law: A Fresh Interpretation (New York: Oxford University Press, 2019), 148–49.

17. Demetrios J. Constantelos, "Paganism and the State in the Age of Justinian," Catholic Historical Review, 50, no. 3 (October 1964), 372–80.

18. Procopius, Anecdota, XI. 26, quoted in ibid., 377.

19. Rudolph Peters and Gert J. J. De Vries, "Apostasy in Islam," Die Welt des Islams (Leiden: Brill), n.s., 17, no. ¼ (1976–1977): 4.

20. Ibid.

21. See No Place to Call Home: Experiences of Apostates from Islam, Failures

of the International Community (New Malden, UK: Christian Solidarity Worldwide, 2008).

22. Yusuf al-Qaradawi, “Apostasy: Major and Minor,” Islamonline.net, April 13, 2006 [Last access June 2019.]

23. Ibid.

24. Ironically, the author defends this view as part of the “true freedom” that Islam offers: Spahic Omer, “All Islam Ever Wanted Was Freedom,” Islamicity.org, April 30, 2019. https://www.islamicity.org/19496/all-islamever-wanted-was-freedom/.

25. Rached Ghannochi, Al-Hurriyat al-Ammah fi al-Dawlah al-Islamiyya (Beirut: Markaz Dirasat al-Wihdah al-Arabiyyah, 1993), 48–51; the English translation here is quoted from David Johnston, “Maqasid al-Shari’a: Epistemology and Hermeneutics of Muslim Theologies of Human Rights,” Die Welt des Islams 47, no. 2 (June 2007): 175.

CHAPTER 13: FREEDOM MATTERS III: BLASPHEMY

1. The line by K. H. Mustofa Bisri is quoted from: Abdurrahman Wahid, “God Needs no Defense,” in Kelly James Clark (ed.), Abraham’s Children: Liberty and Tolerance in an Age of Religious Conflict (New Haven: Yale University

Press, 2012), 211.

2. The Supreme Court Pakistan's Judgment on Criminal Appeal No. 39-L of 2015, published on the court's website, http://pid.gov.pk/site/news_detail/333

3. Mohammed Hanif, "Blasphemy, Pakistan's New Religion," New York Times, November 2, 2018.

4. Qur'an, 15:6. Emphasis added.

5. Qur'an, 46:7. Emphasis added.

6. Qur'an, 74:2. Emphasis added.

7. Qur'an, 8:31. Emphasis added.

8. Qur'an, 5:64, 2:116, and 37:152. I must add that the word for "child" in both verses is walad, which denotes a biological son, different from the honorary term "son" used in the Bible for certain persons, including King David or Jesus of Nazareth. For more, see my book The Islamic Jesus (New York: St. Martin's Press, 2017), 167–68.

9. Qur'an, 5:64.

10. Qur'an, 21:22.

11. Qur'an, 10:38.

12. Qur'an, 6: 68.

13. Qur'an, 4:140.

14. Qur'an, 3:186.

15. Fahruddin er-Razi, Tefsir-i Kebir (Ankara: Huzur Yayınevi, 1991), 7:257.

16. Qur'an, 45:14.

17. Qur'an, 25:63.

18. Mark S. Wagner, "The Problem of Non-Muslims Who Insult the Prophet Muḥammad," Journal of the American Oriental Society 135, no. 3 (July–September 2015): 538–39.

19. Krithika Varagur, "The Islamic World Has a Blasphemy Problem," Foreign Policy, May 25, 2017.

20. James Arlandson, "Muhammad's Dead Poets Society," American Thinker, March 8, 2006.

21. Rizwi Faizer, The Life of Muhammad: Al-Waqidi's Kitab al-Maghazi (New York: Routledge, 2011), 91.

22. Ibid., 92.

23. Montgomery Watt, Muhammad in Medina (Oxford: Oxford University Press, 1956), 18.

24. Uri Rubin, “The Assassination of Ka’b b. al-Ashraf,” Oriens, no. 32, 1990, 65.

25. Faizer, The Life of Muhammad, 53.

26. Sahih al-Bukhari, bk. 64, hadith 86.

27. Maulana Wahiduddin Khan, Muhammad: A Prophet for All Humanity (New Delhi: Goodword Books, 2001), 327–28.

28. A. Guillaume, The Life of Muhammad: A Translation of Ibn Ishaq’s Sirat Rasul Allah, (Oxford: Oxford University Press, 2002), 773.

29. “Hija’: Poetic Genre,” Britannica.com, https://www.britannica.com/art/Arabic-literature/Genres-andthemes#ref945071.

30. Sahih al-Bukhari, vol. 9, bk. 84, no. 60.

31. Ibid., vol. 8, bk. 75, no. 404.

32. The incident is narrated in al-Wahidi’s Asbab al-Nuzul, 137. The Qur’anic verse is 45:14.

33. The incident is narrated in Sahih al-Bukhari, Book 61, Hadith 117. The Salafi website in question is Islamqa.info, where the quoted comment is at: https://islamqa.info/en/answers/197919/dhul-khuwaysirah-at-tameemi-wasa-hypocrite.

34. Al-Ayni [855] 2001, 24:121, quoted here from Ismail Royer, Pakistan's Blasphemy Law and Non-Muslims (Lamppost Education Initiative, 2018), 17.

35. Abu Hanifa as quoted in ibn Taymiyya, al-Ṣārim al-maslūl, 3, quoted here from Wagner, "The Problem of Non-Muslims," 530.

36. Christian C. Sahner, Christian Martyrs Under Islam: Religious Violence and the Making of the Muslim World (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2018), 3–4, 118–19, 140–54.

37. Janina M. Safran, "Identity and Differentiation in Ninth-Century alAndalus," Speculum 76, no. 3 (July 2001): 590. Also see Wagner, "The Problem of Non-Muslims," 531.

38. Mustafa Akyol, "How Islamists are Ruining Islam," Current Trends in Islamist Ideology, vol. 26, June 12, 2020

39. Sahih al-Bukhari, "Believing," 42. The term here is nasihah, which can be translated as "sincerity" or "advice." I preferred the latter and more common one.

40. For Bosnia's experiment of civil Islam, see Riada Asimovic Akyol, "Want to Cultivate a Liberal European Islam? Look to Bosnia," The Atlantic, January 13, 2019.

41. According to al-Tirmidhi and al-Tabari, this was said by Caliph Umar ibn alKhattab at a sermon. Umayyads are known to have used it widely. See Abbas Barzegar, “Adhering to the Community” [Luzūm al-Jamāʿa]: Continuities Between Late Umayyad Political Discourse and ‘Proto-Sunni’ Identity,” Review of Middle East Studies 49, no. 2 (2015): 144.

42. Omar Saif Ghobash, Letters to a Young Muslim (New York: Picador Books, 2016), 238.

43. Ghobash makes this comment based on his personal experience in the West in ibid., 156.

CHAPTER 14: THE THEOLOGY OF TOLERANCE

1. Peter Berger and Anton Zijderveld, In Praise of Doubt: How to Have Convictions Without Becoming a Fanatic (New York: HarperOne, 2010), 113.

2. Khaled Abou El Fadl, Speaking in God’s Name (London: Oneworld Publications, 2014), 10.

3. “Irja: The Most Dangerous Bid’ah,” Dabiq 8 (March 2015): 39.

4. A derivative of the term irja, mur’jawna, is used in Qur’an 9:106: “And [there are] others deferred until the command of Allah; whether He will

punish them or whether He will forgive them.” For its use for the explanation of the theological term “Irja,” see Joseph Givony, “The Murji’a and the Theological School of Abu Hanifa: A Historical and Ideological Study” (PhD thesis, University of Edinburgh, 1977), 6. Givony himself, though, doubts the terms are related.

5. Sönmez Kutlu, “Mürcie,” İslam Ansiklopedisi (Istanbul Türkiye Diyanet Vakfı,) 32 (2006): 41–42.

6. This is although the Mu‘tazilities, in practice, came close to many Murji’ite positions. Montgomery Watt, The Formative Period of Islamic Thought (Edinburgh: Edinburg University Press, 1973), 140.

7. W. Madelung, “Murdji’a,” Encyclopedia of Islam (Leiden: Brill, 1993), 7:605.

8. Ibid., 606.

9. See Watt, Formative Period, 125.

10. Aqidat us-Salaf wa Ashabul-Hadith, 109, quoted in “Observations Against the Book Supporting the Madhhab of the Khawaarij,” 6, http://www.sahihmuslim.com/sps/sp.cfm?subsecID=GSC02&articleID=GSC020001&articlePages=1.

11. Toshihiko Izutsu, The Concept of Belief in Islamic Theology (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2006), 130.

12. Daniel Law, Radical Islam and the Revival of Medieval Theology, Cambridge: Cambridge University Press, 2012), 26.

13. Ibid., 25.

14. According to Daniel Law, there is "a certain ambivalence in classical Sunnism with regard to the Murjiʾa. On the one hand, they were classified as a heretical school; on the other hand, the signature Murjiʾite doctrine that acts are not a condition for faith was assimilated into the dominant Ashʿari and Ma'turidi schools." Law, Radical Islam, 29) According to Watt, while alAshʿari himself added "acts" to belief, his followers toned down this doctrine. Watt, Formative Period, 135–36.

15. Law, Radical Islam, 18.

16. Ibid., 30–41.

17. This summary of al-Hudaybi's argument is from ibid., 62.

18. See ibid., the chap. "The 'Murji'ite' Muslim Brotherhood," 41–85.

19. Law, Radical Islam, 80–82.

20. Ibid., 75.

21. The original title is Imta'al-Nazar fī kashf Shubuhat Murjiʾat al-'Asr. Ibid.,

135.

22. “The Devil’s Deception of the Murjia,” by Shaikh Abdullah Faisal, July 14, 2012, https://archive.org/details/TheDevilsDeceptionOfTheMurjia.

23. Joe Carter, “Being on God’s Side,” First Things, December 22, 2010.

24. Jami at-Tirmidhi, vol. 5, bk. 38, “The Book on Faith,” hadith 2640. Here taken from the English edition trans. Abu Khaliyl and ed. Hafiz Abu Tahir Zubair Ali Zai (Riyadh: Darussalam, 2007).

25. Josef Van Ess’s 1500-page work Der Eine und Das Andere is summarized by Christian Lange, from which these quotes are taken. Lange, “Power, Orthodoxy, and Salvation in Classical Islamic Theology,” in Islamic Studies in the Twenty-First Century: Transformations and Continuities, eds. Léon Buskens and Annemarie van Sandwijk (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2016), 150.

26. Ibid.

27. Ibid.

28. Al-Ḥasan ibn Mūsá Nawbakhtī, Shi’a Sects: Kitab Firaq al-Shi’a (London: ICAS Press, 2007), 43. Also see Toshihiko Izutsu, The Concept of Belief in Islamic Theology (Kuala Lumpur: Other Press, 2006), 55.

29. Christian Lange, "Power, Orthodoxy, and Salvation in Classical Islamic Theology," in Islamic Studies in the Twenty-First Century: Transformations and Continuities, eds. Léon Buskens and Annemarie van Sandwijk (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2016), 150.

30. Qur'an, 30:31–32. Emphasis added.

31. Geneive Abdo, The New Sectarianism: The Arab Uprisings and the Rebirth of the Shi'a-Sunni Divide, (New York: Oxford University Press, 2017), 1.

32. Yohanan Friedmann, Tolerance and Coercion in Islam: Interfaith Relations in the Muslim Tradition (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 93.

33. See Benny Morris and Dror Ze'evi, The Thirty-Year Genocide: Turkey's Destruction of Its Christian Minorities, 1894–1924 (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2019), 494–95.

34. The text of the Marrakesh Declaration is online at: http://www.marrakeshdeclaration.org/files/Bismilah-2-ENG.pdf. For a discussion on it, see Vebjørn L Horsfjord, "The Marrakesh Declaration on Rights of Religious Minorities: Opportunity or Dead End?," Nordic Journal of Human Rights, 36:2, 2018, 151–166. Horsfjord argues: "Although the declaration falls short of the ideals of the international liberal human rights

discourse, it may move Islamic theological discourse towards greater recognition of equal rights for all through the promotion of the concept of citizenship."

35. Qur'an, 59:20, Yusuf Ali translation. The Holy Qur'an, (Hertfordshire, UK: Wordsworth Editions Ltd, 2001) Only "garden" is reworded here as "heaven."

36. Anver M. Emon, "The Limits of Constitutionalism in the Muslim World: History and Identity in Islamic Law," Research Paper Series, New York Law School, 2008, 24.

37. Ibid.

38. Aan Anshori, "Reviewing 'Kafir' to End Intolerance, Inequality," Jakarta Post, April 26 2019.

39. Islamweb Fatwas, "Appropriate Way to Address non-Muslims," Fatwa no.: 86974, Fatwa date: 12/02/2004, https://www.islamweb.net/emainpage/PrintFatwa.php?lang=E&Id=86974&lang=E&Id=86974.

40. Toshihiko Izutsu, Ethico-Religious Concepts in the Qur'an (Montreal: McGill-Queen's University Press, 2002), 120, 121, 142.

41. The Qur'an calls Satan, namely Iblis, "kafir" twice, at 2:34 and 38:74. The latter verse also notes that Iblis revolted against God's commandment to bow down to Adam out of istikbar, which is arrogance.

42. According to Qur'anic exegete Muhammad Husayn Tabatabai, "the words kuffār (infidels) or alladhīna kafarū' (those who disbelieve) in the Koran, without exception refer to the Meccan Arabs at the beginning of the Prophet's mission, unless there are contextual aspects to suggest otherwise." Abdulaziz Sachedina, The Islamic Roots of Democratic Pluralism (New York: Oxford University Press, 2001), 150.

43. Imran Aijaz, "Traditional Islamic Exclusivism: A Critique," European Journal for Philosophy of Religion 6, no. 2 (Summer 2014), 193.

44. A. Guillaume, The Life of Muhammad: A Translation of Ibn Ishaq's Sirat Rasul Allah, (Oxford: Oxford University Press, 2002), 158.

45. Karen Armstrong gives a good description of that Western bafflement with the Qur'an in The Lost Art of Scripture (New York: Alfred A. Knopf, 2019), 266.

46. Qur'an, 107:1–3.

47. Qur'an, 3:113–14.

48. Qur’an, 60:9, 8. The verse about not taking Jews and Christians as “allies,” or awliya, is 5:51.

49. Qur’an 2:62. The same verse is repeated, almost verbatim, in 5:69.

50. The most likely candidate for the “Sabians” are the Mandeans, a gnostic tradition also dubbed as “Christians of St. John.” See Christopher Buck, “The Identity of the Ṣābi’ūn: An Historical Quest,” The Muslim World 74, no. 3–4, (July/October 1984), 172, 174–75.

51. See, for instance, al-Tabari’s The Commentary on The Qur’an, ed. J. Cooper (Oxford: Oxford University Press, 1989), 1:364.

52. Qur’an, 3:85.

53. Jane Smith, A Historical and Semantic Study of the Term ‘Islam’ as Seen in a Sequence of Qurʾan Commentaries (Missoula, Montana: Scholars Press for Harvard Theological Review, 1975), 43–44, quoted here from Jerusha Tanner Lamptey, “Toward a Muslima Theology of Religious Pluralism” (PhD diss., Georgetown University, 2011), 33–34.

54. Smith, A Historical and Semantic Study, 117.

55. Lamptey, “Toward a Muslima Theology,” 34.

56. Both the argument by al-Jahiz and the response by al-Ghazali is from the

latter's final work: Imam Gazali, El–Mustasfa (Turkish translation by Yusuf Apaydin) (Kayseri: Rey Yayıncılık, 1994), Vol II, pp. 329–330. Ghazali, in a chilling line in the same discussion, also shares a report: "the Prophet launched war on Jews and Christians ... who insisted on their own beliefs. He raised the skirts of those men who reached puberty, to check if they reached puberty, and killed them if they did."

57. Qur'an, 5:48.

58. This paraphrasing of the lesson of Nathan the Wise is from Noel Clark, Two Jewish Plays: The Jews, Nathan the Wise (London: Oberon Books, 2002), "Introduction." The term "the Arbiter" is from George Alexander Kohut, Nathan the Wise: A Dramatic Poem (New York: Bloch Publishing, 1917), 117.


Bayt al-Hikma 2.0

